

أطروحات النظرية الاجتماعية : مراجعة ورؤية نقدية

المؤلف

أنطوني جيدنز ؛ ترجمة شمائل صيام

أنتوني جيدنز

مراجعة أطروحات النظرية الاجتماعية
رؤية نقدية

ترجمة وتقديم
د. شحاتة صيام

رامتان للنشر والتوزيع
٢٠٠١م

إهـــــداء

إلــــى ..

ولدي "محمد" الذي جاء بعد طول انتظار وشوق ..

في زمن يعج بالقسوة .. حقبة مــا بعــد الحداثة ..

آمل أن يسعد في هذا الزمن ، كما يسعد هذا الزمن به ..

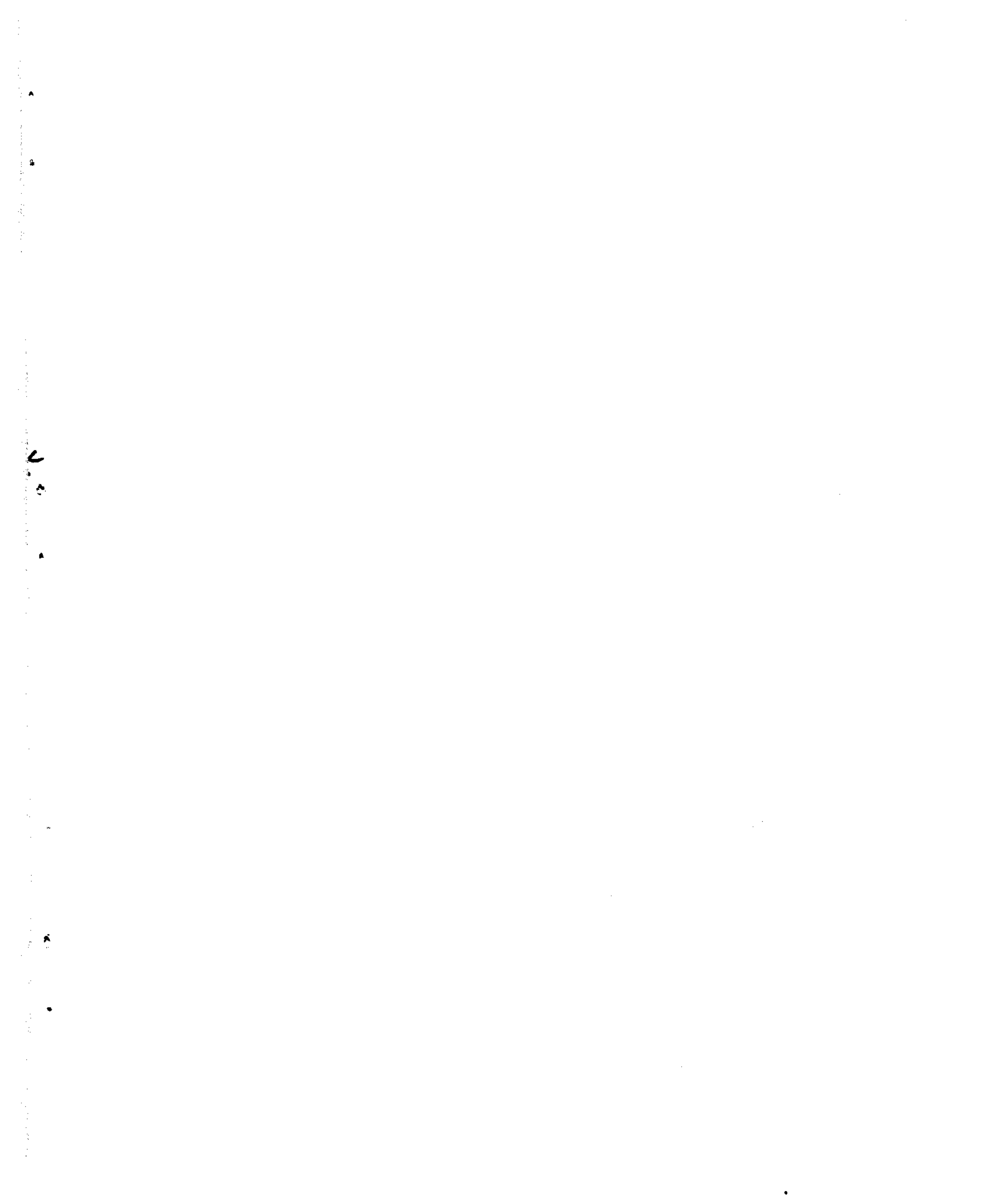
صدر هذا الكتاب باللغة الإنجليزية بعنوان :

ANTONY GIDDENS,
Profiles and critiques in social theory, The Macmillan Press,
London, 1982

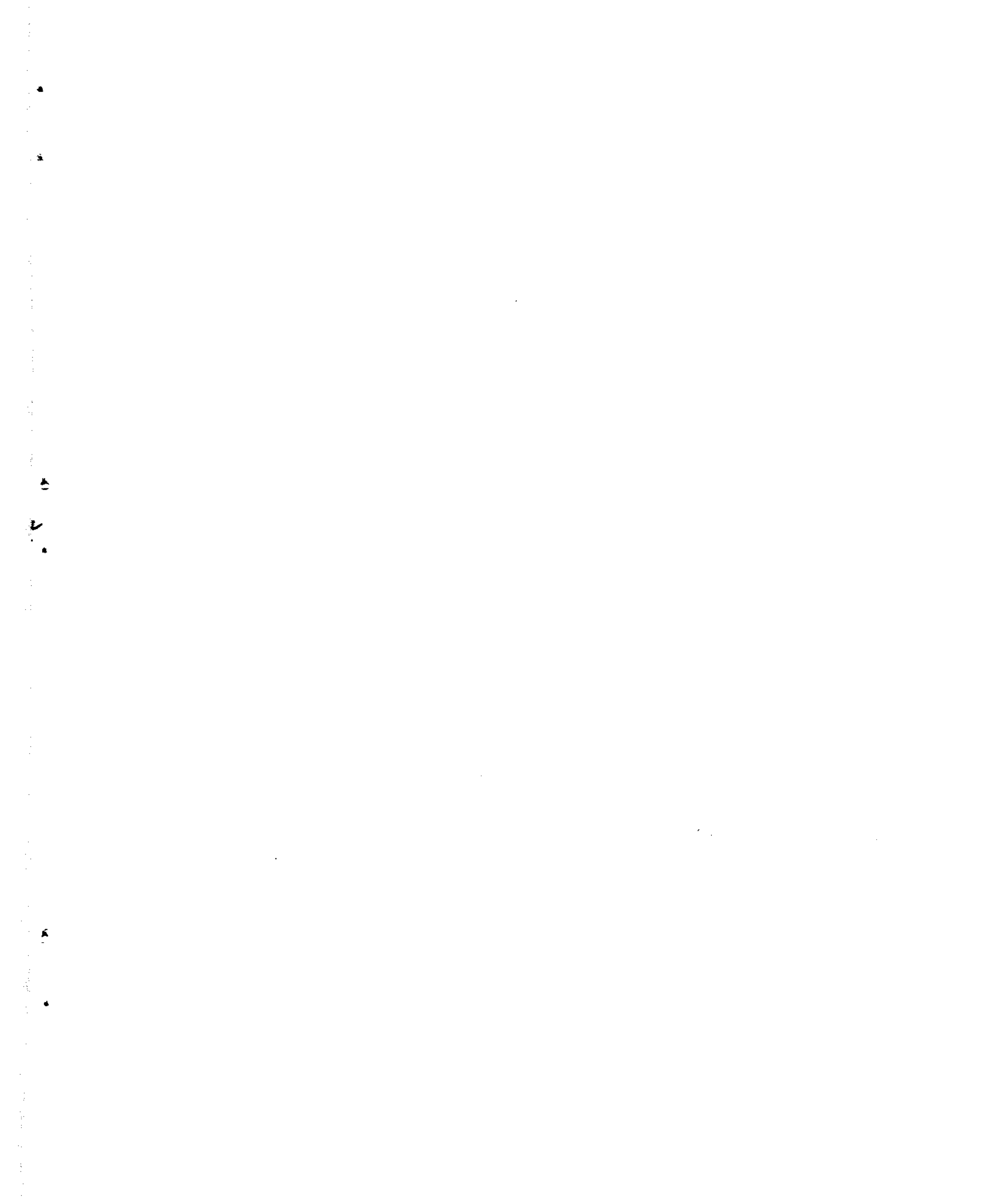
فهــرس الكتــاب

الموضـــــــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــــــــــــوع	رقم الصفحة



تصدير المترجم



تصدير

شهد مسرح علم الاجتماع في العقود الأخيرة من القرن المنصرم مجموعة من المراجعات للأسس النظرية والمنهجية التي وجهت كثير من دراساته وبحوثه ، أو قل إنه في هذه الآونة شهدت السوسيولوجيا جدلاً واسعاً لما توصلت إليه من مقولات. وفي أتون هذا الجدل ، فإن ثمة اتجاهاً جديداً يطرح ذاته ، ذلك الذي أخذ موقفاً نقدياً من مخرجات السوسيولوجيا ، التي باتت أشبه بالحديد المسلح في الارتباط بالمبدعين الذين دفعوا بها ، والتي كانت تحليلاتهم تحليلاتهم أكثر عمومية وسطحية ، واستندت إلى وصفات جاهزة ، لكي تثبت حقائق موضوعة سلفاً ، ناهيك عن اعتمادها على محكات وآليات استنباطية واستقرائية التزمت بها علوم أخرى.

إن محاكاة علم الاجتماع لآليات وفكر العلوم الوضعية ، جعل هؤلاء يصفون العلم بأنه يشهد حالة من الأزمة ، الأمر الذي جعلهم يفكرون في آليات أخرى تساعده في الفكاك منها. وإزاء ذلك ، فإنهم يطرحون بدائل نظرية ومنهجية ، حاولوا من خلالها التحول من الرؤى النظرية الكبرى Macro إلى الرؤى النظرية الصغرى Micro ، تلك التي

خلعوا عليها القدرة على الغوص في واقع الحياة اليومية ، للكشف عن حقائق التفاعلات الإنسانية.

وفي إطار هذا التحول يفرض "جيدنز"نفسه ، ويقدم عملاً جديراً بالقراءة ، إذ يحاول من خلاله طرح رؤى جديدة في علم الاجتماع ، يسعى من خلالها تجاوز ما اكتنف العلم من نواقص ، خاصة تركيزه وحسب على العلاقات السببية الظاهرة لا الباطنة ، التي جدفت رؤى الاجتماع الأرثوذوكسي بعيداً عنها تحت دعاوى الموضوعية. وبيد أن "جيدنز"يسعى إلى التركيز على الظاهر والباطن معاً ، فإنه في الوقت عينه يحاول إحياء الذات من جديد في إطار الوجود القائم ، لكي ينفض عنها اغترابها وتهميشها التي كرسته سطوة أيديولوجيا التكنولوجيا.

وعلى ذلك فإن ما يقدمه "جيدنز" في الكتاب الراهن ، يعد في تصورنا محاولة لإعادة إنتاج النظرية الاجتماعية في الواقع المعاش ، وتبصراً لما ينبغي أن تكون عليه دراسة الحقائق الاجتماعية ، وهو ما حاول أن يقدمه في إطار ما أسماه بالنظرية التركيبية ، التي نصورها هنا بأنها نوع من الإبداع ، أو قل حسب المفهومات الشائعة في خطاب وآليات مجتمع الاستعراض أو الفرجة ، بأنها إبداع في توليف "مونتاج" جديد للنظرية الاجتماعية ، برع من خلاله في تقديم القديم في ثوب جديد. ولكي يحقق

"جيدنز" ذلك ، فقد استدعى من قلب التاريخ مفهوم الهيرومينوطيقا ، لكي ينصب الذات الإنسانية سيداً على الوجود ، ويأول من خلالها واقع الحياة اليومية الذي غاب طويلاً عن النظرية الاجتماعية ، إبان حذوها حذو العلوم الطبيعية واستدانتها لمقولاتها وتكنيكاتها . وإذا كان جيدنز قد فعل ذلك ، فإنه في آن يقدم طرحاً جديداً لمقولات قديمة مثل : العمل والتفاعل والأنساق والبناء والمؤسسات والذات ، يتخاصم فيها مع التفسيرات السببية التي اتخذها العلم السوسيولوجي كأداة تحليلية لدراسة الظواهر الاجتماعية.

وبذا يكون جيدنز بعيداً عن المعاني القاموسية التي يعج بها تراث علم الاجتماع ، فإنه — ولأول مرة — يمنح الذات الإنسانية الفرصة لتأويل خطاب الحياة اليومية ، من خلال إبداع الذات في حوارها مع نفسها ومع الآخرين ، الذي ينتج ويعيد إنتاج الاجتماع الإنساني ، أو قل المعاشرة الاجتماعية ، التي تعكس الفعل ورد الفعل ، ومن ثم تشكل رؤية الإنسان والمجتمع في الوجود القائم. إنه بهذا الفعل ، فإن ما يقدمه جيدنز يعد ضرورة منهجية ونظرية لعلم الاجتماع ، فناهيك عن أنه ينفث نبض حياة جديدة في النظرية الاجتماعية ، فإنه يطرح فهماً جديداً لخطاب الحياة اليومية من خلال تأويل الذات لنفسها وواقعها.

وفي هذه اللحظة ، وعلى هدى ما سبق ، فإنني أتقدم للقارئ العزيز بهذا العمل لما يحمله من طرح جديد ، فأدعوه لقراءته ، كما أدعو علماء الاجتماع العرب لتمحيص أفكاره ، عسى أن يجدوا فيه هداية لتأسيس علم اجتماع حقيقي ، لا يهتم وحسب بتشخيص وتأويل الواقع ، وإنما لاستشراف مستقبل مجتمعاتنا.

د. شحـــاتة صيـــــام

أبها – أبريل ٢٠٠١م

مقدمة الترجمة العربية

التأويل وسوسيولوجيا ما بعد الحداثة:

العودة إلى أحضان الفلسفة

مقدمة الترجمة العربية

بقلم

دكتور شحاتة صيام

التأويل وسوسيولوجيا ما بعد الحداثة :
العودة إلى أحضان الفلسفة

مقـدمة:

تـأخذ العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة حركة شد وجذب ، أو قـل أنها كانت أشبه بحركة البندول ، حيناً تتقاطع وتتفارق ، وحيناً آخـر تكـون علاقـة وشيجة لا ينفصم عراها. ففي بواكير نشأة علم الاجـتماع ، أو مـا نسـميه بوقت ما قبل الحداثة ، ارتكن كثيراً إلى المقـولات الفلسفية التي كانت تفسر الواقع تفسيراً تأملياً ، ثم ما لبث أن افـترق عنها في زمن الحداثة ، خاصة بعد انتصار العلم الوضعي وسيادة تفسـيراته السببية. ولكنه فيما يسمى بما بعد الحداثة يكون قد عاد لتوثيق روابطه معها ، خاصة حينما يستخدم مقولاتها المتصلة بمفهوم التأويل.

وأحرى بنا أن نسجل هنا ، أن عودة علم الاجتماع إلى أحضان الفلسـفة مـرة أخـرى خـلقت ضرورة وجودية ومنهجية ، تلك التي

أوضحت الأزمة التي شهدتها فترة الحداثة ، والتي تتعلق باستناد السوسيولوجيا على نهج العلوم الطبيعية واستدانته لكثير من مفهوماته وتكنيكاته ، وابتعاده عن الباطن ، وانشغاله وحسب بتفسير الظاهر. والواقع أن أزمة السوسيولوجيا لا تعود وحسب إلى ما ذكرناه قبل قليل ، بل يتصل أيضاً في ابتعادها عن الذات وتفاعلاتها في الواقع المعاش تحت دعاوى الموضوعية.

إنه في ضوء هذه الأزمة ، فقد راح أصحاب ما بعد الحداثة يفتشون عن الذات ، لكي يعيدوا إنتاجها من جديد ، ذلك الأمر الذي كان نوعاً من التمرد على الرؤى النظامية أو المؤسساتية التي خيمت على علم الاجتماع لفترات طويلة ، والتي من خلالها تم تهميش الذات واغترابها عن ذاتها وعن واقعها.

وإذا كانت الحداثة قد تقاطعت مع الفكر الديني والأوهام والفكر الميثولوجي ، فإنها في المقابل قد آمنت بالعلم والتكنولوجيا أو العقل الأداتي الذي من وجهة نظرها تمثل أصل الحداثة ، ومن ثم تحرر الإنسان من حاجاته ، أو من أي شيء. إن الحداثة تبعاً للتصور السابق تكون ما هي إلا نوع من أنماط الحياة التي تنتفي فيها العلاقات الاجتماعية

والعواطف والأعراف والمعتقدات التي هي من وجهة نظرها تقليدية ، الأمر الذي جعل العقل لديها هو فاعل التحديث ، وليس أي شيء آخر ، أو قل أن العقل لديهم هو بؤرة الفعل الذي من شأنه أن يغير المجتمعات الإنسانية إلى أخرى عقلانية حديثة.

إن ما أشرنا إليه قبل قليل هو العقل الأداتي الذي حل محل الأخلاق التي عرفتها الفترة السابقة للقرن الثامن عشر. إن هذا العقل يختلف بالضرورة عن العقل الطبيعي الذي كان يتمتع بالعلاقات الفطرية والغريزية ، ومن ثم ينفي جميع الصور التي تفرض ثنائية مادية (الموضوع — الذات) للنظر من خلال الطبيعة للإنسان. إنه هنا تم طرح خطاب جديد يستند إلى العقل لفهم الإنسان بصورة مادية تخالف الواقع الفكري والروحي الذي كانت عليه الفلسفات التقليدية.

إن إلغاء الذات من خلال النزعة اللاإنسانية للحداثة ، وخنق العاطفة والخيال ، والتأكيد على العقل الأداتي وقدرته على تفعيل التحديث ، هو ما جعل الفكر الحداثي يتحول من النظر إلى الكون الكبير (العالم) إلى الكون الصغير (المجتمع) ، ذلك الأمر الذي أدى بأصحاب ما بعد الحداثة إلى إحياء الذات من جديد ، بعد أن كفنتها الحضارة وأهالت

عـــليها التراب. إنه بخلاف ما كانت عليه العقلانية الكلاسيكية التي رأت ضرورة أن ينتصر العقل على الحواس ، فهي ترى ضرورة حضور الذات التي تمتزج فيها وحدة الحياة والفكر والتجربة والشعور ، أي الانتقال من الطـــبيعة إلى الفاعل الذي تتجلى من خلاله الحياة الواقعية ، حيث تكون الذات هي الفاعل الذي يكون له دور ووظيفة في الواقع المعاش.

وبيد ان الحداثة ترى أن الذات تتمثل في الأدوار الاجتماعية مثلها في ذلـــك مثل الفلسفات الكبرى التي رأت الذات المتأملة فقط في العالم الخـــارجي وليس في المجتمع الذي نعيش فيه ، فإن ما بعد الحداثة حاولت أن تعيـــد الـــروابط بين الذات والآخر في ضوء اعتبارها حركة اجتماعية تبـــتعد عن النرجسية ، وتفسر وتؤول الواقع من خلال وعيها الداخلي ، لكي تتحرر من قيود السيطرة والتسلط الذي فرضته المؤسسات القائمة. إنهـــا تـــبعث الـــذات من جديد لكي تنفك من سيطرة الأجهزة ، حتى تنكشف لها ذاتها ، وتقاوم تقنيات السلطة.

إن الحـــرية التي تنادي بها ما بعد الحداثة تعني تجاوز السيطرة من خـــلال الاتحـــاد مـــع الآخر ، ذلك الذي يمكنها أن تدرك ذاتها وقدرتها وأدوارها لإنتاج نوع آخر من الذات ، تستطيع أن تأول من خلال وعيها

ما هو قائم في الواقع المعاش ن من أجل تجاوزه ، وهو ما يطلق عليه تعبير سيكولوجي بالبحث عن ذات الذات ، أو ما نسميه نحن بالعقلنة الأخيرة الـــتي لا تأتي في مخاصمة الواقع الاجتماعي الاقتصادي القائم ، بل قل أنها تأتي في انعكاس ما هو قائم عليها.

وفي ضـــوء مـــا تقـــدم يمكـــن القـــول أن مرحلة الحداثة تمثل السوســـيولوجية الماكرو Macro ، بينما تكون مرحلة ما بعد الحداثة تمثل السوســـيولوجيا الميكرو Micro ، تلك التي تهتم بدراسة الذات ، وتحاول أن تـــنهي إلى الأبد مرحلة الحقائق اليقينية. إن الاهتمام بالذات من قبل الأطـــر النظرية الصغرى جعلها تفتش في قاع الحياة اليومية ، مغفلة بذلك الفكر المتعالي. وبغض النظر عن ما قدمته هذه الرؤى – هنا – فإن ما نود أن نشـــدد عليه، أن هذه الأطر النظرية حاولت أن تعيد القديم في ثوب جديـــد ، إذ تديـــن للفكر الفلسفي في كل مقولاتها ، خاصة ما يتصل بالفكر الظاهراتي والوجودي والفرويدي والبنيوي.

وحيـــث أن هـــذه الأطر النظرية قد حاولت استدعاء المقولات الفلسفية القديمة ، فإنها في المقام الأول – ومن خلالها – حاولت أن تغلق ســـيرة الفاعل الذي يتوافق مع المؤسسات القائمة ، ويعمل على التكيف معها ، وتبحث عن الفاعل الذي يسعى إلى التمرد عليها. إن البحث عن

الحرية والخروج على ما هو قائم ، جعل الذات في قطيعة مع العام ، الذي كان بمثابة صورة واقعية لعملية الدمج الاجتماعي والثقافي والتكيف ، أو قل التسلط. إن الانفصال بين الذات والنظام ، جعل علماء الاجتماع منذ نهاية عقد السبعينات يحاولون تأمل هذه الذات في الواقع المعاش ، تلك الفكرة التي تم استدعائها من قلب التاريخ.

ولكن قبل البدء في تناول موضوع هذه الورقة ، يصبح من الضروري أن نتطرق إلى العلاقة بين الاجتماع والفلسفة ، وكيف شهدت اقتراباً وافتراقاً ، إلى أن عاد الأول في أحضان الأخيرة. والواقع أن ذلك يجعلنا نركز على ثلاثة موضوعات رئيسة ، الأول هو ما يتصل بالانقلاب على العلوم الوضعية ، والثاني الذي يتعلق باستدعاء وإحياء مقولات فلسفية قديمة في ثوب جديد ، وخاصة ما يرتبط بمفهوم التأويل ، وأخيراً ما يتصل بمحاولة السوسيولوجيا لتركيب مقولاتها على هذا المفهوم ، تلك التي تعرف باسم النظرية التركيبية.

أولاً: السوسيولوجيا في إطار الحداثة :
من التفسير إلى التحليل

منذ ولادة علم الاجتماع كعلم يهتم بدراسة المجتمع ، وقد وضع نصب عينيه مهمة محورية تتمثل في دراسة العلاقات الاجتماعية التي تهيكل

نظم المجتمع القائم. ووفقاً لهذه المهمة ، فقد سار علم الاجتماع وفق دربين ، الأول يتمثل في الدراسة المنهجية للقوانين التي تحكم الكل الاجتماعي ، أما الآخر فيتمثل في إقامة التحليلات الاجتماعية السببية الواسعة للظواهر الاجتماعية. إن الدراسة المنهجية والتحليلية التي شكلت ملامح علم الاجتماع كانت ذات طبيعة فلسفية وأيديولوجية. الأمر الذي طغى عليها عملية اختزال المعرفة ، وتركيزها وحسب على الطابع البنائي والمؤسسي.

وإذا كان علم الاجتماع قد أغرق ذاته في الطابع المؤسسي لوقت طويل ، فإن ذلك يعني إنه كان مهتماً بتحليل التنظيمات والبنى الاجتماعية في ضوء العلاقات الاجتماعية النظامية التي تشكلها. وحيث أن هذا الدرب قد نحى علم الاجتماع عن أحضان الفلسفة ، خاصة بعد تحول المجتمعات الإنسانية من سيطرة التفسيرات الدينية والغيبية الأولى ، فإنه في الوقت عينه قد أودعه في إطار العلوم الطبيعية التي أخذ منها استعاراتها واستدان منهجيتها(*).

إن استعارة علم الاجتماع مفاهيمه وتشبيهاته وحتى تفسيراته من العلم الطبيعي ، جعل البعض يرى أن الأخطاء الذي وقع فيها تعود إلى

هـــذه المسألة. إن خلو علم الاجتماع من أية خصوصية منهجية ونظرية ، جعلت كثير من نتائجه في مخاصمة مع كل تفاعلات الواقع الاجتماعي ، وهـــذا مـــا لاحظه "هايك Hayek" الذي يرى أن ما يستخدمه العلماء والباحـــثين كـــان مأخوذاً عن وقائع العلوم الفيزيائية. إن وهم استخدام آليـــات العلوم الطبيعية تعود إلى اختلافها مع الوقائع الاجتماعية التي خيل لهـــم أنها وحسب معتقدات وآراء فردية تأتي من خلال الشخص الفاعل. لقـــد غـــاب عن هؤلاء توليد الأفعال الواقعية التي تميز الممارسة العملية ، وبـــذا يكونـــوا قـــد حاولوا تحديد ما يحدث سلفاً ، باعتبارها مسلمات قائمـــة ، لا ما يحدث وفق تفاعلات الواقع القائم(٦).

إن اقتران السوسيولوجيا بالوضعية أو التجريبية ، تلك التي وقفت موقفـــاً نداً من الأفكار الفلسفية الكلاسيكية ، قد جعل بعض المفكرين يـــرون ضـــرورة تجـــاوز المعرفة التي تتخذ من القيم والوجود محوراً في دراســـتها. إن رفـــض الميتافيزيقا باعتبارها منهجاً تجاوزه الفكر البشري جعلهم يرون أطروحاتها لا محل لها من الإعراب ، أو قل أنها لغو فارغ لا معـــنى له ، وبعيـــدة كل البعد عن الوقائع الحية ، إذ يصدق ذلك على مفهومـــات الحس ، والجوهر ، والمادة ، والروح ، التي إن عبرت إنما تعبر عن وجدان صاحبها ، ومن ثم تبتعد عن عملية الإجماع.

وإذا كانت المفاهيم التي ذكرناها قبل قليل تدخل في باب الكلام الـــذي لا معنى له من وجهة نظر أصحاب الرؤى الوضعية الكلاسيكية ، فإنهـــا في المقابل ترى أن الكلام ذو المعنى هو الذي يصور الواقع تصويراً منطقياً يتواقفق مع بيئة الواقع. أو بمعنى آخر أن الواقع هو ما يتحدث عنه العلم والعلماء. إننا نفهم من ذلك أن الوضعية قد أخذت موقفاً من جميع المعـــارف التي لا تتصف بالصفة العلمية ، فضلاً عن معارضتها للمعارف التقليدية التي أخذت صيغة ثنائية مثل الذات والموضوع(٧).

لقـــد رأت الوضـــعية أن المعارف والفلسفات لم تأت من خلال المعـــرفة ذاتها ، وإنما جاءت من خلال عمليات التأمل التي جاءت خارج الشروط الكلية التي تتضمن إمكانية المعرفة ، ومن ثم فهي لم تع الميكانزم العقـــلي الـــذي يخضـــع له إنـــتاج المعـــرفة ، الأمر الذي جعلها معرفة أيديولوجيـــــة ، إذ كانت تعكس مصالح أخرى وليست مصالح العقل ، مما دفعها إلى قبول تحليلات وتفسيرات جاهزة وموجودة بالفعل(٨).

إن الاقتران بالعلم كان هدفه النهائي تجنب المشكلات الزائفة التي آمن بها الفلاسفة وروجوا لها. فالتأملات الميتافيزيقية التي شيدها الفلاسـ ـة حول الذات العارفة بالموضوع ، قد أصابها التغير إذ يرون أن الذات لا

تصنع العالم ، بل تكشفه ، فالذات العارفة لم تعد الذات المتأملة ، وإنما هي عقل مجرد ، ومن ثم فهو ليست مجموعة من المبادئ الثابتة ، كما هو لدى الفلسفات القديمة. إن العقل هو أداة إجرائية تعمل على الكشف عن الدور السلبي الذي يقوم به الحدس الذي يمثل عقبة كؤود أمام الوصول إلى المعرفة الحقيقية(٩).

ففي حضور العلوم الطبيعية تكون المعرفة المباشرة قد انتهت ، حيث لا مكان لحدس الظاهرة ، فالمعرفة المباشرة باتت معرفة غير علمية ، تعوق الوصول إلى الأشياء الصحيحة والموضوعية. إنه في إطار الإيمان بالعلم ، لم يعد الصدق مجرد الاتساق بين أجزاء الكلام ، بل بات المطابقة بينه وبين الصيغ الرياضية والظواهر الطبيعية. إن منطق العلوم الذي قام على أنقاض المنطق الأرسطي ، يرى أن قواعد المنطق الصوري التقليدي لا يكشف عن مجهول ، ولا تزودنا بمعرفة جديدة ، وتقف حجر عثرة أمام الوصول إلى المعرفة الحقيقية. إذ لا تكون إلا تحصيل حاصل. إنه وفق الاستناد إلى العلوم الطبيعية ، فقد رأت الوضعية أن المشكلات التي تصدت لها الرؤى الفلسفية الكلاسيكية قد قطعت جذورها مع العقل ، إذ تم الزج بها في إطار الشعور والأسطورة والدين(١٠).

وبيد أن السوسيولوجيا وفق أفكارها الوضعية الأرثوذوكسية تدعو إلى اعتبار الوقائع كأشياء ، ومن ثم فحتماً أن يتم دراستها في حل عن القيم التي يتسلح بها الباحث ، وهو ما تحاكي فيه العلوم الطبيعية ، فإن مثل ذلك قد لاقى دفوعات نقدية من بعض السوسيولوجيين ، حيث يشكل الباحث جزءاً متمماً للعالم الذي يدرسه ، وهو ما يعني اتحاد الذات مع الموضوع. إن مثل هذا الرأي ينفي التعرف على الأشياء من الخارج ، إذ ينبغي المشاركة في فهمها ، وهذا ما يدعوه "كولي Cooly" بالاستبطان العاطفي ، أو الفهم العاطفي عند فيبر Weber . إن فصل الذات عن الموضوع ، يعني إلغاء المعرفة على حد تعريف كارل مانهايم. إن العلاقة الوشيجة بين الذات والموضوع الذي يدرس ، يتوقف على مدى إدراك الذات بصورة واعية ، وعلى الدور الذي تلعبه في العالم ، ذلك الذي يجعل من المعرفة الأسباب الحقيقية لتجاوز الذاتية ، أو قل لإدراك الموضوعية(١١).

وعلى الرغم من أن الوضعية التجريبية تمثل ثورة فكرية ضد فلسفات التأمل ، فإن هناك ثورة مضادة عليها جاءت من بين يديها ، تلك التي تتمثل فيما يسمى بالوضعية المنطقية أو التحليلية. والمتأمل فيما طرحته هذه النظرية يجد أن المعرفة لديهم هي بمثابة نسق صوري مجرد

لمجموعـــة مـــن الوقائع المجزأة التي تعود في معناها إلى جهاز منطقي واحد يعمـــل عـــلى التنسيق والبناء والمقارنة فيما بينها ، والتي تكون فيها اللغة الفارس الأول.

وإذا كـــانت هذه المحاولات قد أدارت جدلاً واسعاً مع الوضعية التقـــليدية ، فإنها تدخل في أضمومتها ، حيث الاثنان يحملان نزعة ذاتية تامـــة ، تهـــتم في المقام الأول بالإمكانية المنطقية للتحولات على حساب المعـــرفة المنطقية ، التي تكون فيها اللغة نسقاً من الإشارات والرموز. إنها وفـــق ذلك تفسر قوانين الطبيعة في إطار قوانين اللغة ، إذ ترى أنها أبنية مـــنطقية. إن ذلك جعلهم يعجزون عن تقديم أساس موضوعي للواقع ، فضـــلاً عن عدم قدرتهم على تفسير الأحداث المستقبلية أو حتى التنبؤات العلمية(١٢).

فالمعرفة العلمية لديهم هي معرفة رمزية لغوية ، أو قل أنها مجموعة مـــن المنظومات أو البناءات الرمزية التي هي العلم. إنهم يرون أن النماذج الرمـــزية هي الوحيدة التي تمثل محتوى العلم التجريبي ، وبذا يكون الواقع واقع نماذج ، وأن الصدق هو صدق هذه البناءات النظرية ، مما يخرج من إطارها العالم الخفي ، حيث تهتم بالظاهر وحسب(١٣).

وعلى هدى رؤية التجريبية التحليلية للواقع القائم ، فإنه ينبغي ألا يفوتنا الإشارة إلى مسألة الوجود ، الذي هو أيضاً بناء منطقي لا يشير إلى شـــيء محدد ، مما يجعل كل ما تتقول به الفلسفة التقليدية يدخل في إطار اللغو ، حيث يدخل في مجال الشعور أو ما يسميه البعض بالخيال الرمزي. وعوضـــاً عـــن محاولات الفلسفة التأملية للنظر إلى الوجود الطبيعي فإنهم يرونه ممثلاً بشكل لا مراء فيه في اللغة التي من خلالها تتضح وحدة العالم. إن إدارة الفلسفة التجريبية التحليلية ظهرها لمقولة الوجود أو الانطولوجيا. جعلها تهتم بالنماذج اللغوية الرمزية. إن رفض ما سبق من قبل هؤلاء يأتي من خلال اعتمادهم على التجربة والمنطق وعلى اللغة الرمزية ، ليس فقط كآلية ، وإنما كلوجوس موجود في الطبيعة ، ذلك الذي فتح الطريق أمام السيكولوجيا خاصة من خلال قوانين الاشتقاق[١٤].

لقد قاد علماء الاجتماع وفق ما سبق الاستناد إلى مسلمات دامغة ونهائيـــة ، الأمر الذي جدف به بعيداً عن الحياد العلمي ، وهو ما عززه انشـــغال الـــرواد بعمـــلية افصـــلاح السياســـي والأخلاي ، والالتزام الأيديولوجـــي الذي غلف علم الاجتماع بأمراض مفهومية ونظرية سعى من خلالها إلى دراسة وسبر غور الواقع الاجتماعي. إن مثل هذه الأشياء فـــرض لغة شائعة على علم الاجتماع دفع الواقع إلى رفضها ، وهذا ما

يفسر محاولات دوركايم في استخدام الإحصاءات في دراسته عن الانتحار ، الذي من خلال مفهوم القطع المنهجي استطاع أن يستبدل الفهم الشائع بمفاهيم علمية أولية. إن عدم تفعيل العلاقات الاجتماعية جعل علماء الاجتماع يختزلون قراءة الواقع الاجتماعي ، ويقدمون تصورات شديدة البساطة التي تقترب من مشهد تفاحة نيوتن Newton . إن التركيز على العام فيما يتصل باللغة ، جعل البحث السوسيولوجي لا ينفصل عن الفهم الشائع أو العام وما ينبغي الوقوف عليه ، ناهيك عن تأويل الواقع تأويلات انتقائية ، وإلغاء الشروط الاجتماعية والوجودية التي تحكم إنتاج الظواهر الاجتماعية[١٥].

إننا نفهم مما سبق ، أنه آن الأوان أن نرفض العلم السوسيولوجي الأرثوذوكسي وتقنياته التي تنفصل عن الإطار الواقعي وعن روتين الحياة اليومية ، والتي من شأنها تختزل المعرفة الاجتماعية. إن الطقوس المقدسة التي استعارها علم الاجتماع من العلوم الأخرى تحمل وهماً منهجياً مريضاً أشبه بما وصفه فرويد بالمريض الذي يقضي وقته في تنظيف نظارته دون أن ينظر لها. فإذا كان المشتغلون بعلم الاجتماع قد يفكرون ملياً بطرائق وتقنيات العلم المنهجي لكي ينظروا إلى الظواهر الاجتماعية التي يعج بها

الواقع الاجتماعـــي ، فإنهم بحق لا ينظرون إلى الواقع بطريقة صحيحة ، حيث يغيب عنهم الواقع المعاش.

وخـــليق بـــنا أن نذكـــر ، أنه في الوقت الذي سار فيه نفر من السوسيولوجيين حذو العلوم الطبيعية واستخدموا تقنياتها ونماذجها النظرية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، فهناك أيضاً على العكس من هؤلاء الذين حاولوا أن يفكوا الارتباط معها. ذلك الذي دفعهم إلى تقديم مجموعة من المراجعات للأفكار والآليات المنهجية التي سيطرت على هذا العلم ، تلك التي كانت بمثابة انقلاباً على الطقوس المقدمة للنظرية والمنهج ، أو قل أنها ثـــورة على المعتقدات اليقينية والثابتة التي عرفها لوقت طويل مسرح علم الاجتماع.

والواقـــع أن هذه المراجعات هي ما يطلق عليها بالبدائل المنهجية مـــثل الفينوميـــنولوجيا والاثنوميثودولوجيا ، وما بعد الحداثة والبنيوية ، والاخـــتيار العقلاني ، والتفاعلية الرمزية، والذي رأى فيها البعض إما أنها تطويـــراً لـــلمقولات الأصولية في علم الاجتماع ، أو تركيب وتوليف لمقـــولات بعينها أو تجاوزاً لها في ضوء مستجدات الواقع الاجتماعي ، أو هـــي مســـميات قديمة جاءت في ثوب جديد اتسمت بالاختزال والفهم

الأبستمولوجي . وبغض النظر عن هذه المسميات والنعوت التي أطلقت عليها ، فإن ما نود أن نشدد عليه هنا ، أن هذه المحاولات حاولت أن ترصد الواقع الاجتماعي بآليات ومعان تتباين عن الاتجاهات الكلاسيكية أو الكبرى التي عرفها علم الاجتماع ، تلك التي ميزت بين مجالات مختلفة من الواقع الاجتماعي المعاش ، والذي يمكن أن نستدل عليه من خلال أفعال الأفراد المتبدلة في إطار الفعل ذاته.

إن تأويل الفعل الإنساني بعيداً عن فهم النظريات الكبرى ، وخاصة الفهم السببي والتفسيري ، يجعل من علم الاجتماعي علماً للدلالة والأسباب الرمزية التي عن طريقها يستطيع العلم أن يفهم ما هو ظاهر وباطن معاً ، في ضوء تأويل السلوك الفردي والجماعي في آن ، الأمر الذي يعني أن هناك خطاباً يصف الممارسات الاجتماعية باعتبارها نتاجاً للوقائع الاجتماعية ، أو بحسبانها إعادة إنتاج لها ، أو قل أنها نوعاً من الوعي في الإطار اليومي الذي يمكن من خلاله أن نصف الأوضاع التي تنتج فيها.

وعلى الرغم من خروج البدائل النظرية التي اشرنا إليها قبل قليل عن مسار ونهج النظريات الكبرى ، إلا أنه قد غاب عنها أيضاً التصدي

للفعل الاجتماعي العفوي أو غير المقصود ، الأمر الذي يخلع عنها القدرة على تأسيس علم اجتماع بالمعنى الحقيقي للكلمة . إن غياب اللاوعي عن أفـق وتفكـير المداخل النظرية سواء الماكرو أو الميكرو ، قاد البعض إلى رفـض كل ما هو جاهز أو قائم ، ويحاول أن يطرح رؤية نظرية أخرى بديـلة. والحقيقـة أن رفض الجاهز والقائم يعني التبصر بما يجب أن يحل مكانه. ولما كان الرفض يرتفع إلى مستوى الجدل ويتخطى البدائل ، فإنه في الوقت نفسه يخلق النقيض الذي يمثل نقلة نوعية واضحة[١٦].

إن هـذا النقيض يتمثل فيما طرحه أنتوني جيدنز Giddens تحت عنوان النظرية التركيبية Structuralism Theory ، تلك التي لم تسع كما فعل آخرين إلى الانحياز إلى رؤية أخرى ، أو استبدلت نصوصاً بثانية ، بل سعت إلى إنتاج نوعاً آخراً من الرؤى النظرية التي تحتل فيها سلوك الأفراد مكاناً محورياً بما يمثل الوعي واللاوعي ، وذلك باعتباره خطاباً يدلنا على الأفعـال التي تتم في الواقع الاجتماعي أو ما يسميه بالوجود أو الدزاين Design . إنه وفق ذلك يكون "جيدنز" قد حول علم الاجتماع إلى علم فهـم الفهم ، أو التأويل ، الذي يسعى إلى سبر أغوار السلوك الإنساني باعتباره فاعلاً يستجيب لردات الفعل التي ينتجها التفاعل الاجتماعي بين الذوات الإنسانية.

إنه وفق ما سبق يمكن القول أن النظرية التركيبية التي تطرح ذاتها بديـــلاً عما هو قائم ، ما هي إلا محاولة لتوجيه النظرية لإعادة اكتشاف الـــذات الفاعلية ، وتأويلها في الواقع المعاش. ولكن قبل أن نعرض لجملة أفكـــار هذه النظرية ، يعن لنا تساءلاً محورياً مفاده : من أين أتى جيدنز بأفكـــاره ؟ . إن الإجابة السريعة على هذا التساؤل تجعلنا نرى أن جيدنز حـــاول تأسيس نظرية تتناسب مع طبيعة الفاعل الاجتماعي وسلوكه في الواقع الاجتماعي ، وبذا يكون قد أعاد دفة الأمور إلى ميدان الفلسفة مرة أخرى ، بعدما انفصل علم الاجدتماع عنها لفترة طويلة(١٧).

ومـــن خلال الرؤى الفلسفية فقد لجأ جيدنز أو استفاد من مفهوم الهيرومـيـــنوطيقا(١٨) أو ما يسمى بالتأويل لكي يعيد إنتاجها بعد أن حكم عليها بالتواري لفترة طويلة خاصة بعد ظهور الوضعية. وبذا يكون جيدنز قـــد أثبت خطأ تنبؤ ماركس بموت الفلاسفة والفلسفة. إن إحيائه — أي جيدنـــز — لمفهـــوم الـــتأويل أو فن التفسير من جديد ، يعني استمرار الفلســـفات الكبرى ، ولكن بشكل مخالف لما كانت عليه. إن ثمة تواصلاً بين مجموعة من المدارس الفلسفية الأرثوذوكسية ، تلك التي تمفصلت مع أفكار كل من هوسرل Hasserl وهيدجر Hiddger وجادامر Gadamer وديلتي Dilthey وريكيور Recueuer ، والتي من خلالها يتم التحول من

الفلسفة المجردة إلى الانطولوجيا ، التي تتعلق بحقيقة الوجود والموجود والتحليل الألسني والأبستمولوجي(١٩).

ويجدر أن نشير إلى أن جيدنز حسب تفصيله لمفهوم التأويل يريد أن يخاصم علم الاجتماع المعايير الكمية التي التزمت بها الوضعية ، التي جعلت منه علماً زائفاً يهتم بالمظهر وحسب. أو بمعنى آخر ، أنه أراد أن يكون علم الاجتماع علماً للدلالة الاجتماعية الذي يهتم بما هو ظاهر وما هو كامن ، شريطة عدم اختزال الذات(٢٠).

ولكن لماذا تطرح العقائد التأويلية ذاتها في الفترة الراهنة على مسرح السوسيولوجية. إن الإجابة على هذا التساؤل يتمثل - كما سبق أن أشرنا في مطلع هذه الورقة - في الأزمة التي غلفت أركان وجود العلم ، خاصة ما يتصل بالرؤى النظرية والتفسيرية والمنهجية التي أخذها علم الاجتماع من العلوم الوضعية ، تلك التي شكلت الدعامات الرئيسة لما يسميه جيدنز بالإجماع الأرثوذوكسي الذي سيطر طوال القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين ، أو ما يسميه آلان تورين بعصر الحداثة ، حيث كان هذا الإجماع بمثابة الإطار المنطقي الذي سيطر على سير العلوم الاجتماعية برمتها ، وما تمخض عن ذلك من تفعيل النظرية البنائية

الوظيفية لكل مصطلحات العلم الطبيعي في دراسة ظواهر المجتمع الإنساني.

وإذا كان ما سبق يمثل خط سير النظرية الاجتماعية في فترات الحداثة ، فإن هذا الوضع قد اصابه التغير خاصة في فترة ما بعد الحداثة التي تعرف بقهر التكنولوجيا للذات الإنسانية. إن انحلال الإجماع الأرثوذوكسي والاهتمام بالتأويل في زمن ما بعد الحداثة يعود إلى مجموعة الانتقادات التي وجهت لمسألة وحدة المصطلح والمنهج ، والافتراق بين منحى العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ، خاصة على صعيد تفسير الفعل الاجتماعي الذي يرتبط بالوجود الإنساني ، وما يتولد عنه من تصرفات وسلوك. إن إعادة طرح التأويل في عالمنا اليوم يأتي من خلال افتقار المعرفة السابقة للمشروعية – أقصد الإجماع الأرثوذوكسي – فالإنسان حينما يعيش أزمة سوء فهم سواء من جانبه أو من الآخر ، فإن التأويل يفرض ذاته للبحث عن المعنى في أزمة المعنى. إذن فالتأويل ما هو إلا الرؤية الفهمية المتعلقة بالأشياء في الحياة اليومية ، باعتبار أن الفهم نمط وجود لا نمط معرفة[٢١].

إنـــه مـــن خلال ما سبق يتضح لنا ماذا يعني أن نؤول الأشياء ، وكيـــف يكون الفكر تأويلياً ، ولكن يمكن أن نضيف أيضاً أنه يتوجب علينا في هذا الإطار أن نفهم الإنسان في ضوء وجوده بحسبانه كائناً مؤولاً بحكـــم الطابع المضمر في البنى الأساسية للوجود ، إذ يستطيع أن يعبر عن الحيـــاة القائمة بشكل صحيح. ولكن قبل أن نعرض لأهم المحاولات التي تصـــدت لمـــا سبق ، فدعونا نتعرض للمحاولات السابقة لها ، تلك التي تتصل بزمن ما قبل الحداثة. والتي نعدها من أهم دعامات الفكر التأويلي الذي حاول إحياء الذات في الواقع المعاش.

ثانياً : التأويل وإعادة إنتاج الذات :

من الفهم إلى فهم الفهم

إن المتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي خلال القرن التاسع عشر يجده قد انقســـم إلى نوعين متناقضين ، أحدهما يركز على الفكر والذات والمعنى ، والآخـــر يركـــز على الوجود والموضوع وعالم الحس المباشر . إن هذا التـــناقض يتضح بشكل مباشر بدءاً من أفلاطون وأرسطو وحتى هيجل. ولكـــن بفعـــل الثورة الفكرية التي أحدثتها العلوم الطبيعية وعلوم الحياة خاصة على يد داروين ولامارك ، فقط طرأ تحولاً كبيراً على اتجاه التفكير

الإنســـاني ليـــس عـــلى صعيد الفكر الفلسفي وحسب ، بل أيضاً على مستوى مجالات علم الاجتماع والنفس والتاريخ والأخلاق.

وعـــلى أثـــر هذا التحول ، فقد نشأ اتجاه جديد ، أدار ظهره إلى تـــراث الفلسفة الكلاسيكية ، فصار لديه المعرفي ليس هو فقط العقلي ، وإنما أيضاً الحيوي والغريزي ، الأمر الذي جعل نظام المعرفة يضم في طياته مجموعة التصرفات والسلوكيات الاجتماعية واللغوية والنفسية. إنه من هنا فقـــد تغـــير طـــبيعة وجـــلد التفكير الإنساني. فبدلاً من الاعتماد على الميتافيزيقـــا ، نجد أنه قد دنى إلى الإنسان الحي الموجود ، وبذا يكون قد استبدل المطلق النظري العقلي أو اللاهوتي أو المثالي ، بآخر مخالف وجديد هو الحياة ، الذي من خلاله سعت الاتجاهات الفكرية الجديدة إلى تأسيس العلاقة مع العالم الخارجي الذي يضم بين جنباته المعرفة والفعل في آن[٢٢].

والمـــتأمل في مـــثل هذه المحاولات يجدها أنها استدعت من جديد الصـــلة بـــين الـــذات والموضـــوع ، ولكن عبر مجموعة من الإدراكات والعلاقات الحسية المباشرة. إنه وفق ذلك يمكن القول أن ثمة تغيراً كبيراً في طـــرائق الـــبحث ، وبشكل خاص في فهم الإنسان. فبيد أن هذه الأطر الفكـــرية قـــد هجرت وفق آلياتها البحث عن الحقيقة المطلقة ، فإنها قد

وثقـــت مـــنهجها الفكـــري بالذات الإنسانية عبر شبكة من الدلالات الاجـــتماعية والإنســـانية ، بغرض البحث عن الأنظمة المعرفية في مختلف حقـــول الـــتغيرات التي تدخل في إطار الأفكار والمواقف وأنماط السلوك الاجتماعي والفردي من خلال عملية التأويل العقلي.

ويجـــدر أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من أن العقل التأويلي قد خبر تحولات كبيرة خلال مسيرة التاريخ ، تلك التي تعود إلى عدة آلاف مـــن السنين ، منذ أرسطو وافلاطون إلا أن التاريخ الحقيقي للممارسات التأويـــلية تـــتحدد بالفـــترة التي عاش فيها شلاياماخر Schleirmacher (١٧٦٨ – ١٨٧٤) ، والـــذي حاول فيها أن يضع مشروعاً تأويلياً ذو ملامـــح فلسفية ، وتمر أيضاً بهيدجر وجادامر وديلتي ، والذي من خلال أفكـــارهم احـــتل العقل التأويلي مكانة محورية في الفكر المعاصر ، حيث يرون أن الفهم هو نمط وجود وليس نمط معرفة ، وأن ذلك يتوقف على التمفصل مع اللغة وإعادة فهم الذات لذاتها[٢٣].

وإذا كـــنا قد أشرنا على عجل للتحول من التأويل الفلسفي إلى العقـــل التأويلي باعتباره خطاباً عقلياً يرتبط بالوجود ومن ثم باللغة ، فإننا في الســـطور القادمة سوف نهتم بالطرح التأويلي الذي ساهم في صياغة

مشروع فكري يسعى إلى إعادة إحياء الذات من جديد ، وهو ما يتمثل في محـــاولات الهيرومينوطيقا الفلسفية والفينومينولوجيا اللذان شكلا فيما بعد أهم المرتكزات الفكرية والمنهجية لعلم اجتماع ما بعد الحداثة.

١ – الفينومينولوجيا ووعي الذات

فهمـــنا مما سبق أن عرضنا له أن الرؤى الكلاسيكية التي طرحها الفكـــر الإنساني كانت تحمل صفة التأمل في الكون ، مما غلفها بنوع من القصـــور والتفسير الخاص ، الذي ينفي عن العقل مسألة الكمال ، ذلك الذي ولد جدلاً واسعاً بين المفكرين وبعضهم البعض. ففي الوقت الذي نجد فيه فريقاً يشايع هذه الفكرة ، في الوقت ذاته نجد من يقف لها موقفاً نـــداً. وفي إطار هذا التباين فقد نمى اتجاهاً آخراً محايثاً للعلوم الوضعية ، ذلـــك الاتجـــاه الـــذي تجـــافى مع كل التأويلات الفلسفية ، وركن إلى الاعـــتراف بالعـــلم ، بل واستند إلى نظريته ومنهجه في دراسة الظواهر الاجتماعية.

وبيـــد أن اتخاذ العلم ومنهجيته في سبر الواقع قد ساهم في تهاوي الدعاوى الفلسفية إلا أنه وفق ما قدمه من حقائق وقوانين ، قد استند إلى البعد المادي الذي ارتبط بالمعرفة العلمية التي نرفل اليوم في إطار مخترعاتها

وعقليـــتها وتفكيرها ونظامها الاجتماعي والاقتصادي وحتى القيمي. ولما كـــان ذلك لا يمثل كل الحقيقة ، فقد ظهرت بعض الرؤى الفكرية التي حـــاولت أن تـــتحرر مـــن نهجها ، إذ رأت أن العقل هو الوحيد الذي يستطيع أن يكشف عن الجزء غير الظاهر من الحقيقة.

إنه من خلال العقل وحسب يمكننا تأويل الواقع القائم. إن العقل الـــذي اغترب طويلاً بفعل تفعيل مقولة الحياد أو الموضوعية ، هو الذي يستطيع أن يرصد ويفهم ويحلل ويدرك الواقع القائم أو قل موضوعه. لقد بات العقل وفق هذه الرؤى الفكرية هو سيد الفكر ومكون الوجود ، إذ من خلاله نستطيع أن نحلل العالم الخارجي . فالعقل هو مصدر التحليل ، بـــل والتأويل ، أو هو فهم الفهم ، حيث أن الأشياء التي يدركها ما هي إلا صفات يخلعها الوعي من ذاته على الأشياء ، فلا يوجد شيء في العالم الخـــارجي مستقل عن إدراكنا له ، بل إن كل ما هو مدرك ليس إلا ثمرة لفعالية الذهن(٢٤).

والواقـــع أن التطور الذي طرأ على الفكر البشري ، خاصة فيما يتصـــل بـــتفعيل دور العقـــل في إدراك الأشـــياء ، يعـــود إلى الفلسفة الفينوميـــنولوجية (الظاهـــراتية) التي استبدلت مفاهيم كثيرة مثل الوجود

بـــالقوة والوجود بالفعل ، والجوهر والماهية ، بما يسمى بالظاهرة والشيء في ذاتـــه ومفهوم الحياة. لقد كان لظهور الفينومينولوجيا على يد أدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) اثراً كبيراً في طرح مفهوم الحياة ، والذي مـــن خلاله استند على الوعي الإنساني الذي يرتبط بالأشياء الخارجية أو الظواهـــر التي تمثل موضوعاً للوعي . ولما كان الوعي هو وعي بالذات ، وأن الموضـــوع هو الظاهرة ، فالعلاقة بينهما هي علاقة معرفة ، تلك التي تأتي من خلال الذات وتخبر عن دلالة الظاهرة[٢٥].

إنـــه ممـــا سبق يتضح لنا أن مهمة الفينومينولوجيا تتحدد حسب اشتقاق المفهوم ، في وصف الظواهر وصفاً دقيقاً ، والكشف عن أسباب ظهورهـــا في أي شـــيء في الزمان والمكان. ولكي تقوم بهذه المهمة فإنها تســـتند على مفهوم رئيسي هو قصدية الوعي الذي يعني بالأساس التوجه نحو الموضوع من خلال الذات. فلا يوجد موضوع بدون ذات ، ومن ثم فـــلا توجد معرفة خارج وعي الذات. وبذا تكون الظاهراتية قد قصدت الشعور الفعال الذي يدرك شيئاً معيناً من خلال الفكر. ولما كانت العلاقة المباشـــرة بـــين الشعور والشيء هو أساس كل تجربة لدى أصحاب هذا الفكر ، فإن الشعور بات ماهية الأشياء التي هي أساس كل حقيقة تتجلى كمعنى مقصود[٢٦].

إن مـــا يقدمه هوسرل حول قصدية الشعور واتجاهه إلى الأشياء ، يجعـــل مـــن الشعور حاملاً لمضامين جوهرية باطنية ، تجعل من حضور الشعور أمراً واقعياً ، ذلك الذي يجعل من المعنى قائماً في الشيء ذاته. إن المـــتأمل في كـــل مـــا سبق يجد أن ما تطرحه الفينومينولوجيا يتباين عن الفلســـفات المطـــلقة والطبيعية ، التي ترى أن الوجود لا ينطلي إلا على الطبيعة ، أي على الحقيقة الواقعة التي ترتبط بالظواهر المادية التي يشهدها عالم الحس والتجربة. فإذا كان الطبيعيون ينكرون وجود الصانع المدبر ، وأن العـــالم وجـــد دون وجـــود علة خارجية ، فإن قصدية الوعي تعيد تصـــحيح الأوضاع ، حيث يصبح المعنى نفسه دليلاً على وجود الواقع ، أي أن ثمـــة تعارضاً بين فكرة الروح المطلقة ، وبين فكرة الآني الموجود ، الـــتي بدروهـــا تـــرجع التجربة إلى عملية الإدراك التي نحياها في الواقع المعـــاش[٢٧].

وعلى هدى ما سبق ، يمكن القول أن بعد هوسرل عن التجربة ، كمـــا هو واضح مما طرحناه قبل قليل ، يجعله يتفارق مع الأفكار السابقة عليه ، ويضطلع وحسب بالتفسير والتحليل لظواهر الوعي ، وخاصة من خـــلال الذات التي منحها واقعية في العالم نتيجة ما تحمله من طابع ذهني خـــاص. إنه من خلال الاهتمام بالتجارب الشعورية التي ابتعد عنها العلم

الـــتجريبي ، بـــاب لعلم الظواهر معنى منهجي ، حيث وصف المضامين الخالصـــة لمـــا هو حاضر في الوعي. وحتى يضمن هوسرل وجود تفسير للتجارب الشعورية في حياتنا اليوميـــة ، فقد قدم مصطلحين هما التوقف والاختزال. فإن كان يعني توقف الشك عن الحكم ، فإن الآخر يشير إلى رد كـــل شـــيء إلى الذات والتي من خلالها تظهر العلاقة العضوية بالعالم الـــذي نعيـــش فيـــه ، حيث لا يظهر فيه أي انفصال بين الواقع الباطني والظاهـــري. إنـــه من خلال هذين المفهومين يرى هوسرل أنه يبرز هنا مضـــمون الوعي الذي يشير إلى شيء بذاته ، ومن ثم فهو لا ينفي العلاقة بـــين الـــذات أو الموضوع ، بقدر ما يركز على البيئة المباشرة والحدس ، وعـــلى المسائل الكلية ، تلك التي جعلت من الفينومينولوجيا تبحث عن أنطولوجيـــا الدزايـــن (كينونة الموجود الإنساني) الذي يفتش عن طريقة صـــحيحة لفهـــم هـــذا الدزاين في إطار الحياة اليومية ، وهو ما نسميه بالأنطولوجيا المباشرة[٢٨].

وحيـــث أن الظاهـــراتية تركز على الحدس ، فإنها من خلال هذا الحـــدس تكشف عن بنية الوعي الذي نقصد به شيئاً بذاته ، بمعنى أن ثمة تلازمـــاً بين الفعل والمعنى. إن المدقق فيما سبق يجد أن ثمة جديداً يأتي به هوسرل في هذا الصدد ، وهذا الجديد مؤداه أن الوعي يأتي من خلال بنية

الفعل كوحدة لا تفصم الشيء عن ماهيته ، وذلك باعتبار أن الفعل هو من إنتاج الفاعل ذاته. إن إلغاء هوسرل التمييز بين بنية الوعي وذاته ، والعلاقة بين الموضوع والمدرك له ، جعله يوحد بين الوعي والقصد أو التوجه نحو الشيء بذاته ، باعتباره طابعاً مبيتاً في بنية الفعل. إنه وعي بشيء معين سواء كان مادياً أو معنوياً ، دون النظر إلى الاعتبارات الداخلية أو الخارجية التي تشكله ، والتي تتداخل فيها الذات والموضوع. إنه وفق تعبيره أنه في ذاته ولذاته ، أو قل أنه مع الأشياء وبينها.

وعلى هدى ما تقدم ينبغي أن نعي أنه إذا كان الإدراك دائماً ما يحضر في الوعي ، فإن الإدراك وفقاً لهوسرل يشير إلى مضامين معنوية تكون أساساً من صلب موضوع الإدراك. إن توسيع هوسرل لمفهوم الإدراك جعله يطوي الهوة بين الإدراك والموضوع ، أو بين إدراك الشيء وعدم إدراك المضمون ، تلك التي أزاحت عن الانطباعات الحسية عزلتها في التأثير على الأشياء الخارجية. فالإدراكات الحسية لا تأتي في حل عن سياق الحياة المعاشة ، بل تأتي متلازمة مع عملية الفهم. إن إدارة هوسرل ظهره للأفكار السابقة المتصلة بفصل الذات عن الموضوع ساعده في وضع الذات والفاعل موضوعاً للتأمل ، وبالتالي وحد بين بنية وعي الفاعل وبنية الوعي الفاعلة[٢٩].

وفي ختام هذا الجزء يمكن القول أنه إذا كانت الفينومينولوجيا قد طــرحت نفســها كمنهج جديد يسعى إلى تأسيس العلاقات بين الوعي والعــالم ، فإنها في إطار السوسيولوجيا قد حاولت أن تستخدم الظاهرة بشكل أكثر وضوحاً ، إذ حاولت الوقوف على طبيعتها وكيفية صياغتها مــن خــلال الوعي. وحري بنا أن نسجل هنا أن محاولة الفينومينولوجيا الــتركيز عــلى الوعــي يأتي من خلال معاندتها لكل ما طرح في العلوم الاجــتماعية وقــت أن كانت تحاكي العلوم الطبيعية ، وتفسر خبرات الإنســان من خلال الاعتماد على بعض الأسباب الداخلية أو الخارجية ، الــتي تركز وحسب على وجهة نظر الباحثين ، وبالتالي تغفل وجهة نظر المــبحوثين ، وبــذا تكــون الفينوميــنولوجيا قد جاهدت للابتعاد عن الســطحيــة ، لكي تجعل منها منهجاً تعمقياً يهتم بدراسة ظواهر الوعي الإنساني.

ويجدر بنا ان نذكر أنه في الوقت الذي ساهمت فيه الفينومينولوجيا عــلى يــد هوســرل في تبديل المواقف النظرية وحتى المنهجية من خلال الخبرات الإنسانية ، فإن آخرين قد حاولوا تعديل ما انزلقت فيه ، وتخطي مــا قدمته ، خاصة أنهم وصفوها بالمثالية ، وسجلوا معها سجالاً وجدلاً فكرياً عنيفاً ، وهو ما فعلته الوجودية الهيدجرية.

٢ – الوجودية والتحول إلى التأويل:

إذا كنا قد قدمنا قبل قليل للفكر الذي انقلب على الاتجاهات المثالية وسعى إلى تأكيد الذات ونفي الموضوع ، فإننا سوف نعرض لأهم الأفكار التي سعت إلى تجاوز الفينومينولوجيا ، أو قل التي جاءت لتعديل أفكارها. ففي الوقت الذي كانت ترى فيه الفينومينولوجيا أن العلاقة بين الوعي وبين الموضوع هي بالأساس معرفة الذات ، فإن الوجودية ترى أنها وفق طرحها تعيد إنتاج المثالية من جديد في إطار الواقع الاجتماعي ، إذ لا تعطي أي وجود للعالم إلا من خلال معرفة الذات ، مما يجعل هذا الوجود وجوداً إدراكياً وفق كوكبة من المفاهيم المجردة التي تحتمها الذات ، وهذا ما يجعل العلاقة بين الوعي والظاهرة نوعاً من الزيف لا الحقيقة.

إن مثل هذه المقولات هي التي دعت هيدجر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) أن يتجاوز هوسرل ، فعلى الرغم من أن هيدجر قد حاول تأسيس فلسفته بعد قيام وذيوع أفكار هوسرل ، إلا أنه سعى إلى تعميق أفكاره ، إذ ساهم في إعادة النظر في العلاقة بين الوعي والعالم. ووفق ذلك فقد رأى هيدجر أن وجود الإنسان من الأمور النهائية التي ينبغي أن نسلم بها ، ومن ثم فلابد أن نضعها في إطار المشكلات التي على العقل أن

يبحث عن حل أو تفسير لها ، وهو ما فعلته الفلسفات التقليدية. وإذا كان ذلك كذلك فعلينا أن نفهم وجود الإنسان والعالم في ضوء ما يسميه بالكينونة أو الوجود أو الدزاين.

ويرى هيدجر وفق المفهوم السابق أنه منذ أن كان الإنسان يواجه المجهول ، وهو يحاول أن يكتشف وجوده ، ذلك الأمر الذي دعاه أن يربط وجود الإنسان بالسؤال عن هذا الوجود أو الكينونة. أو بمعنى آخر ، أن هيدجر جعل التساؤل حول وجود الإنسان في علاقته المتناقضة مع حدود الموجودات الأخرى في العالم طريقاً يطل منه على الوجود بمعناه الشامل. وبيد أن هيدجر في وضعه لهذا التساؤل حاول أن يبتعد عن التراث الفكري والفلسفي والديني السابق ، إلا أن المتأمل في تصوراته يجده يعود مرة أخرى إلى الوراء حيث الفكر الإغريقي ، خاصة وأنه لم يفصل بين الحقيقة والذات العارفة ، أو بحسب لغته ، أنه ما من حقيقة إلا وتعبر عن الوجود الآني ، أي الإنسان في العالم. إنه حسب هذا التصور ، فهو يرى أن الموجود الآني بالمعنى الشخصي هو أداة للكشف عن الكينونة. ولكن ينبغي ألا يفهم من ذلك أن الذات لدى هيدجر هي التي تصنع وتصيغ الحقيقة. وأن الأنا المطلقة هي مصدر المعرفة والوجود معاً ، حسب التصور المثالي الذي ساد قبل هوسرل. وإنما يرى أن الحقيقة

الموجودة بوعي الإنسان أو غير الموجودة تتخلق من خلال الهم الإنساني بمسألة وجوده ووجود الكينونة. فالإنسان لكونه إنساناً فهو يهتم بالأساس بوجود الموجودات أو الظواهر ذاتها(٣٠).

إنه وفق ما تقدم، فإن هيدجر يضع الإنسان في قلب الكون، لينصبه سيداً للوجود، وهو في ذلك يضع الإنسان بديلاً لمفهوم الميتافيزيقا. إن وضع وصياغة هيدجر رؤاه حول الوجود الموجود يكون قد منح الذات وعياً تاماً بكل الأبعاد، ذلك ما جعلها تستعيد أوضاعها وعافيتها ومركزيتها، وبهذا تكون آراء هيدجر بمثابة انقلاب على الفينومينولوجيا التي اعادت الذات إلى الحياة اليومية، كما أنها في الوقت عينه تعد انقلاباً على آراء الرؤى المثالية التي ترى أن ثمة تعارضاً بين الذات والموضوع.

إن فعل هيدجر الذي أشرنا إليه، الذي يتجاوز التعارض ما بين الذات والموضوع لا يعود إلى حب الاختلاف مع سابقيه، بقدر ما كان يعود إلى طرد الذات من حدود المجتمع الحديث، وهو ما خلق في إطار العلوم الإنسانية ما يسمى بالأزمة التي أوضحناها في بداية هذه الورقة(٣١).

إن نموذج الوجود الذي يقدمه هيدجر يشير إلى فهم الآنية الموجودة باعتبارها المصدر النهائي لمسألة الكينونة الموجودة في العالم ، وكذا الموضوعات القائمة في الواقع . وحيث أنه لا يفرق بين ذات وموضوع ، فهو يجمع بين كينونة الأنا وكينونة العالم ، تلك التي تجعل من الآنية هي الوجود في العالم. والواقع ان فعلي هيدجر في عدم إقامة الفرقة بين الوجود والموضوع ، هو ما دفعه إلى إعادة النظر في عملية التأمل التي تكون لديه هي تحليل لوجودية الوجود من خلال المشاركة الإيجابية التي تقوم بها الذات الفاهمة. إنه هنا يبرز التمييز بين التفسير Explanation والفهم Understanding الذي على أثره استطاع أن يتوصل إلى ما يسمى بالتركيب الخاص بالآنية أو الوجود Design الذي يسعى إلى الحقيقة واكتساب المعرفة والتأويل ، أي اكتشاف التفسير الذي يظهر نفسه في نفسه.

ويمكننا هنا أن نوضح أن هيدجر يرى أن تأويل الوجود أو ما يطلق عليه بالوجود في العالم ، هو الذي يعني بالعلاقة بالحياة العينية في الزمان المعين ، أو بمعنى آخر أن هيدجر يحاول الكشف عن صيغ الوجود من خلال وصف الوجود اليومي للوصول إلى الوجود الإنساني الذي عن طريقه أيضاً يتم الكشف بصورة واسعة عن الكينونة المطلقة. وفي هذا

الصدد فهو يرى أن عملية الوصف هذه ما هي إلا تعبير وتفسير أيضاً ، إذ يكـــون تفسير الوجود هي حالة من الوجود. إننا يمكن أن نستخلص من ذلك أن هيدجر يعطي الحاضر أهمية متعاظمة ، إذ عن طريقه يمكن إدراك الوضع الراهن ، ومن ثم يتضح كل من الماضي والمستقبل.

فعـــلى حد تعبيره : "... الماضي في حقيقته هو "الآني" الذي لم يعد موجوداً ، والمستقبل هو "الآني" الذي لم يوجد بعد .. إن الحاضر هو إدراك للوضع الراهن الذي أكون فيه موجوداً ، وأستطيع أن أتأمل الأشياء المحيطـــة بي في الوجـــود ، وأن أرى ذاتي والأشياء كما هي موجودة في الواقـــع. إن كـــل فعالية يومية يفرضها الوجود تتضمن الرجوع إما إلى الماضـــي أو الحاضـــر أو المستقبل ، حيث أن الزمن أو التاريخ هو الذي يســـقط الوجـــود على الأشياء ، والتي في الوقت نفسه يجعلها حاضراً أو يستدل عليها وفقاً لما تقوم به من أعمال ..." (٣٢).

إن المـــتأمل فيما سبق يستطيع أن يضع يديه على أن هيدجر يعتبر الزمن هو حياتنا الكلية التي تفهم الأبعاد الزمانية الثلاث الماضي والحاضر والمســـتقبل ، وهـــو ما يتنافى مع ما قدمه "ديلتي" الذي يرى أن الوقائع الإنســـانية التاريخية تأتي بشكل مستقل عن الإنسان. إن هيدجر في هذه

المسألة يرى أن البنية التاريخية هي بنية الوجود الذي هو إطار الفعل. وإذا كـــان هيدجر هنا يؤكد على مسألة الوجود لإدراك الأفعال ، فإنه يحاول أن يوحد بين اللغة وهذا الوجود ، والتي من خلالها نستطيع أن نفهم البنية المركزية للوجود في العالم.

إنـــه مـــن خـــلال ما تقدم يمكن القول أن المشروع الوجودي الهيدجري ، قد ارتكز على مجموعة من القضايا التي يمكن إجمالها في تحليل الوجـــود الإنساني باعتباره عملية تفسيرية ، وأن هذا الوجود يتماشى مع الـــلغة ، وأن الموجـــود الإنساني يرتبط بالوجود في العالم ، وهذا الوجود يتمفصـــل وفـــق بنى ثلاث هي الموجودات ، الوضع العاطفي والفهم — التفسير والخطاب(٣٣).

وإذا كـــان ما سبق يمثل أهم مرتكزات الفلسفة الهيدجرية ن فإن مفهوم الوجود الذي يشدد عليه هو الذي من خلاله يحاول الكشف عن الإنســـان في الوجـــود وفي تحققه الفعلي ، أي أنه يفهم الآنية باعتبارها الوجود الفعلي في العالم ، ومـ ثم باعتبارها المصدر النهائي لكينونة الذات الواعية التي تقوم بعمليتي التفسير والفهم من أجل الوصول إلى الحقيقة في إطار الزمان المعين.

٣ - الانطولوجيا التفسيرية وفن التأويل:

إلى جادامـــر يعـــود الفضـــل كل الفضل في تطوير وصياغة فن التأويـــل ، ذلك الفن الذي يطرح الواقع المعاش في الوقت الراهن. فعلى هـــدى مـــا قدمه هيدجر ، نجد جادامر يقدم تصوراته في كتابه المعنون "بالحقيقـــة والمنهج" الذي يعكس نزعة إنسانية واضحة خاصة فيما يتصل بحالة المعرفة الحاضرة في مختلف الموضوعات. وفي هذا الكتاب أيضاً يوضح جادامـــر أن نطـــاق البحث لم يعد يتوقف وحسب على الأحكام المجردة والمـــتعالية الـــتي تشغل بال نظرية العلم ، وإنما يتعدى ذلك لكي يتصل بـــالواقع القائم ، إذ يرى أن أي معرفة بقدر ما تكون منهجية ، فهي في الوقت عينه هي مجموع العلاقات مع العالم.

وعلى الرغم مما قدمه جادامر ، فإن التأويل لديه لا يعد من وجهة نظره منهجاً للعلوم الإنسانية ، بل هي فقط محاولة لفهم ماهية العلوم عبر وعيهـــا المـــنهجي ، وما يرتبط بتجربتنا عن العالم من خلال اللغة. فاللغة دائماً ما ترتبط بالفهم الشامل الذي يكون حاضراً بشكل دائم في علاقتنا ســـواء الفـــردية أو الجماعية عبر عملية الحوار والاتصال بالآخر ، أو ما يسميه بالممارسة الاجتماعية الحية[٣٤].

وإذا كـــان مفهـــوم التأويل كمصطلح فني يذهب إلى النصوص المكـــتوبة ، فـــإن جادامـــر قد تجاوز هذا المفهوم إلى ما وراء المنتج الفني والثقافي لكي يحقق فهماً شاملاً. إن التأويل وفق ما اراده جادامر لا يقف عـــند حـــد التفسير وحسب ، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ، حيث يرد النص إلى اللغة وليس العكس. إنه على حد ما يريده جادامر ، فإنه ينبغي أن نفهـــم الـــلغة باعتبارها منظومة دلالية تتأسس وفق الروابط الطبيعية والبـــنائية بين الخطاب وسياقه الحيوي سواء كان اجتماعياً أو وجودياً أو ذاتيـــاً. وحيـــث أنها كذلك فهي بحث في لغة اللغات. أي أنها تتباين عن الاتجاهـــات اللســـانية التي يمثلها سوسور قديماً وجاكبسون وتشومسكي حديثاً.

إنـــه من خلال ما سبق ، يرى جادامر أن فهم أي نص أو منتج ثقـــافي سواء كان مادياً أو رمزياً لا يمكن أن يقف عند حد التفسير ، بل لابد أن يتم فهمه وفق علاقة الذات بالموجود ، وحتى يتم ذلك بعيداً عن العموميات والتجريدات ، فقد اختار الثقافة كموضوع ووسيط للفهم ، كمـــا وضع اللغة دليلاً للفهم ، ليس باعتبارها مخزناً لمجموع الثقافة ، أو أداة للتعـــبير ، بل لكونها عملاً للفهم. ولما كان الفهم لا يقدم رموزاً أو لغـــواً ، فهو نوع من التأويل يبحث بشكل عميق في المجهول كما هو في

الواقـــع. إنه بذلك يكون التأويل هو دعوة لفهم الفهم في ضوء كل نتاج ثقافي في الوجود ، ولكن حسب جادامر كيف يكون فهم الفهم ؟.

إن هـــذا الفهـــم يكون من خلال أدوات التحليل السيكولوجية والاجــتماعية والانـــثروبولوجية. وفي ضـــوء ذلك فهو ينظر إلى الأبنية الفلســـفية الكـــبرى التي حاولت تفسير التاريخ باعتبارها مناهج معينة في الفهم وليس في التفسير ، حيث أنها ترى المعنى في الماضي في انفصاله عن الحاضر وعن الذات الإنسانية. إنه وفق ذلك يؤول جادامر مفهوم الزمان الذي استخدم من قبل الوجودية ، لتوضيح علاقة الذات بالوجود التاريخي الذي من شأنه أن يحقق الفهم الشامل للكينونة[٣٥].

وبيد أن جادامر يركز على اللغة باعتبارها الوسيط الذي تحقق فيه العلاقـــات بين الذوات ، أو بحسبانها الجسر الوحيد بين الذات التي تقوم بـــتجربة الـــتأويل ، فالـــلغة هـــي التي تقيم العلاقة الجدلية بين الذوات الإنســـانية. إنـــه هنا يلفت النظر إلى أهمية الجدل الذي يتحقق من خلال صـــيغة الحـــوار ، أي أنـــه هـــنا يفضل نص الحوار على أي نص آخر مكـــتـــوب ، ليـــس لكـــون الأول يعبر عن جدل حي فقط ، بل لأن المشاركة بين الذوات الإنسانية تعطي مشروعية أساسية للبحث عن المعرفة

والحقيقة التي هي هم معرفي تشغل به الذات الإنسانية التي تعاني من قلق الكينونة.

إنه وفق هذا الجدل الذي يسود في الحوار ، فإن السؤال يصبح هو المنهج الذي من خلاله يتحقق الحوار ومن ثم يمكن الفهم. إن السؤال يمكن من خلاله تأويل أي نص أو خطاب ، أن يطرح سؤالاً على المسؤول ، إذ عن طريقة يكون التفسير جواباً على هذا السؤال. وبالتالي فإن فهم نص يعني فهم السؤال ، وبذا فإن التأويل يفتح أفقاً أمام الفكر لكي يتحرك فيه السؤال الذي يمكن أن يكتشف معنى النص سواء في الحاضر أو في الماضي.

وأحرى بنا أن نشير هنا إلى أنه على الرغم أن جادامر يركز من خلال التأويل على اللغة ، إلا أنه لا يراها مجرد وعاء للفكر ، بل هي نموذج لفهم المحتوى ، إذ تكون للكلمات القدرة على تبيان الحقيقة ، والأفق الأوسع لفعالية التأويل. إن جادامر هنا يربط بين الدلالة والإشارة التي تتعلق بالفعل. فالإشارات ما هي إلا وسائل تحيل إلى مرجعيات يشتغل عليها الوعي حتى يعقلها أو يفهمها. فالخطاب وفقاً للغة الإشارات هو فعل كينوني يقدم مجموعة من الجمل المفيدة والمفهومة التي تعبر عن

صيغ المخاطبين والحوار ، والتي من شأنها أن تفسر الحقيقة وتكشف معانيها وتعري المعاني التي يحملها الخطاب(٣٦).

إن تركيز جادامر على اللغة والإشارات والحوار والسؤال ، جعله يتجافى مع العلوم التي سايرت التجربة للوصول إلى الحقيقة. فالتجربة وفقاً له ليست هي المنهجية الوحيدة التي تستطيع أن تصل إلى الفهم العلمي ، على أن التأويل هو عملية فهم الفهم التي يتمحور مجاله في البنية اللغوية التي تجعل من عملية الفهم حركة شاملة وكلية ، فالفهم ليس نمطاً من أنماط السلوك ، وإنما هو نمط وجود الذات نفسها(٣٧).

وحري بنا أن نسجل هنا أن ما قدمه جادامر في إطار الانطولوجيا التفسيرية ، والذي أوضح مدى مخالفته مع أفكار هيدجر ، نجد له امتداداً واضحاً لدى كل من أبل Apel وجوس Jauss اللذان حاولا أن يدفعا التفسير إلى أكثر رحابة ، لتأسيس رؤية واسعة تتصل بأفعال الخطاب Speech Acts ، ولكن في أحضان فلسفة التاريخ. ففي هذا الإطار حاولا أن يوفقا بين الفلسفة الهيدجرية ، وبين عملية التواصل بغير حدود ، والذي كان على أثره أن حاولا تخليص الذات من التهر المطبق عليها. وإذا كان أبل وجوس قد ركنا إلى التاريخ والتفسير ، خاصة في

عمـــلية الموالفـــة بين الوجود وعملية التواصل ، فإن ديلتي Dilthey هو الآخر قد راح إلى أحضان التاريخ والتفسير دون تمييزه عن الفهم ، ولكن لكي يوضح إلى أي حد أن الحياة لا تنفصل عن عملية التعبير عنها ، وهو مـــا يـــودي في نهايـــة الأمـــر إلى المعرفة ، وهذا ما أسماه "مورلو بونتي M. Ponty" بالانطولوجيـــا المباشرة التي يكون فيها التأمل منافياً للحدس المباشـــر لـــدى ديكارت ، إذ يكون للرموز والأفعال الدور المحوري في الكشف عن الوعي بالوجود ، وهو ما أشار إليه كل من ماركس ونيتشه وفرويد حينما حاولوا كشف اللثام عن الوعي المباشر باعتباره عقبة كؤود أمام الوصول إلى فهم مناسب لما ينتجه[٣٧].

إن الدعـــو السابقة التي طرحها كل من ماركس ونيتشه وفرويد حـــول عجـــز الوعـــي المباشر عن بلوغ فهم مناسب لما ينتجه ، أو قل باعتباره وعياً غافلاً عن ذاته ، دفع بول ريكيور إلى دمج الهيرومينوطيقا أو الـــتأويل في إطـــار الخطاب الفلسفي. ولكي يحدث ذلك فقد حاول أن يتخلص من نقائص الرموز ويجعل من عماية الفكر عملية ضرورية ومثالاً أعـــلى. والحقيقة أن ذلك دفعه إلى التواصل مع فرويد ، إذ يرى أن الرمز هـــو عـــبارة ذات معنى مزدوجاً تستطيع أن تزج العقل ناحية التأويل من خـــلال الوقوف على المعنى غير المباشر الذي يقصده المعنى المباشر ، والتي

مـــن خلالهـــا يستطيع تجاوز العلاقة بين الدال والمدلول الذي أشار إليها سوســـور. إن المتأمل فيما يطرحه ريكيور يجده يزج بنفسه في إطار ثنائية جديـــدة تتعـــلق بمـــا هـــو ظاهر ومباشر ، وآخر باطن يحمل دلالات متعـــــددة[٣٨].

وبيد أن ريكيور قد ارتكن إلى المفكرين السابقين ، فإننا لا نغفل دور شـــتروس Strauss في هذا الصدد ، خاصة ما يتصل بالرموز . وهذا مـــا جعل فلسفته تتحول من النوع التأملي إلى النوع التأويلي. إن اعتماد ريكيور على التحليل النفسي والسيميولوجيا والبنيوية ، جعله يهتم بتأويل العلامات الخاصة والعامة والنفسية والثقافية ، حيث تلعب في ذلك الرغبة في الوجود والمجهول مجالاً للتعبير عن ذلك. ووفق ذلك تكون الانطولوجيا واقعـــاً يعبر عن الحياة من خلال العلامات والرموز والتصور التي تستطيع الـــذات المفكرة التعبير عنها. والمدقق في كل ما سبق يستطيع أن يجزم إلى أي حد يتفارق ريكيور مع انطولوجيا الفهم المباشر ، خاصة أن ما يؤدى لا يظهر إلا من خلال العلامات والإشارات[٣٩].

ومن الأهمية بمكان أيضاً ألا يفوتنا في ضوء العلاقة بين الانطولوجيا التفسيرية وفن التأويل أن نشير إلى أن أفكار أصحاب هذه الرؤى النظرية

جــاءت كرد فعل على الأطروحات التي قدمتها حركة ما بعد فتجنشتين Wittgenstein والـــتي يمثلها "بيتر وينش P. Winch" الذي يشدد على أهميــة التأويل في العلوم الاجتماعية. إن تركيز وينش على الدور المحوري للـــتأويل في العلوم الاجتماعية يأتي من خلال تمييزه بين منطق هذه العلوم والأخـــرى الطـــبيعية. ومن خلال إقامته لهذه التفرقة فقد انصب اهتمامه بمناقشة الفعل الاجتماعي الذي يرتبط بالوجود الإنساني ، وما يصدر عنه مـــن تصـــرفات أو نشاط. ولكي يفهم وينش معنى السلوك ، فإنه راح يبحث عن القواعد الفاعلة التي تتدفق من خلال الأفعال الإنسانية ، تلك التي ترتبط بفهم المعنى والسبب ، وهذا ما يخالف توجهات وعمل العلوم الطـــبيعية. والواقـــع إذا كـــان ذلـــك لا يختلف مع أفكار الانطولوجيا التفسيريـــة ، فإن المقارنة بينهما تأتي من خلال توحيد وينش بين مفهوم الفهـــم والتفســـير. فضـــلاً عـــن عدم إدخاله هذا المفهوم في أحضان التـــاريخ[٤٠].

وقبل أن نغلق ملف الانطولوجيا التفسيرية وعلاقتها بفن التأويل ، يجـــدر بـــنا أن نذكـــر أيضاً للأفكار التي تتصل خاصة لما يسمى بما بعد الـــنظرية Metatheoritical التي يشكل فيها فكر هابرماس Habermas مكانـــة محورية ، تلك التي تشكلت من خلال أفكار مدرسة فرانكفورت

وأعمال جادامر Gadamer وأبل Apel وأوستن Austin وسوريل Searle . ولكي ندخل في إطار أفكار ما بعد النظرية ، فإنه يتوجب علينا أن نفحص العلاقة بين التفسير (التأويلية التقليدية) والتأويل (الهيرومينوطيقا) ، وخاصة ما يتصل بمفهومي الفهم والتفسير وتفسير العلاقات الكلية للممارسة المعيشية.

وفي ضوء اهتمام هابرماس بمسألة المصالح الإنسانية ، فإنه يفعل عملية الفهم باعتبارها أحد آليات الاتصال اللغوي Language Communication في سياق الحياة اليومية ، التي نستطيع من خلالها فهم المعرفة الإنسانية التي ترتبط بانعكاس النفس مع الرغبة في التحكم في الذات ، وتحقيق الاستقلال. إنه وفق ذلك فإن الرغبة لدى هابرماس تكون مرشداً أساسياً لعملية التأميل والممارسة (البراكسيس Praxis) تلك التي تستند إلى النقد ، وتسعى إلى تحديد الكائنات الممارسة لعمليات القهر ، والتي عن طريقها أيضاً يتم التحكم في القدرات العقلية في العمل ، وتكشف عن الخطاب العملي الممارس الذي يدعم المعايير القيمية السائدة ، أو أن تختزل المعرفة ، ولا تكشف عن المعنى الحقيقي لسلوك الأفراد والتفاعلات الاجتماعية الحقيقية.

إن ما اضطلع به هابرماس في ضوء ما طرحناه قبل فليل لاقى دفوعات قوية من النقد من قبل ريتشارد رورتي Rorrty ، إذ يرى الأخير أن اهتمام الأول بالمعرفة في أتون العلاقات الكلية للممارسة المعيشية جهد بلا معنى ، حيث يكون نموذجاً افتراضياً لتحليل الوظائف في إطار الانثروبولوجيا الثقافية والفلسفة المتعالية ، وهو ما يجعل الوجود بالمعنى الهيدجري ماثلاً بالمعنى الواسع للكلمة ، ومن ثم تقوم المعرفة بوظيفة قبلية لعلاقة الإنسان بالعالم بوصفها من نتائج التاريخ الطبيعي. ويذهب رورتي في ذلك إلى أن الافتراض المسبق الذي يبنى عليه التفسير هو قول العلم العادي ، لا العلم الثوري ، والذي يسعى إلى فهم مالا يحدث وليس فهم ما يحدث. وهذا ما يجعل المرء بصدد سوء فهم. ولكي يتلافى رورتي ذلك ، فإنه يرى أن ذلك يفرض حواراً مع الشيء ذاته ، ذلك الذي يبعدنا عن تفريق العالم الذي أتت به الانثروبولوجيا ، ومن ثم يفعل رؤية الغيرية ، والبحث عن الفريد لا الشائع(٤١).

وفي ضوء كل ما سبق ، فإنه يتكشف لنا كيف تدرجت الهيرومينوطيقا من رؤية فلسفية خاصة بالتأمل في الوجود والفصل بينه وبين الذات ، إلى رؤية لتأويل الفعل الاجتماعي الذي يصدره الذات في إطار الواقع المعيشي ، تلك التي استبدلت مفاهيم الذات والموضوع

بأخـــرى مـــثل الشعور والخطاب والممارسة. إن طرح مثل هذه المفاهيم جعل مصطلح التأويل يتحول الى رؤية فلسفية عينية تعرض ذاتها في الواقع الحيـــاتي لتفسير كل ما هو قائم ، في ضوء التفاعلات الاجتماعية الحقيقية التي من شأنها أن تعيد للذات نفسها ، وتحول بين اغترابها مرة أخرى.

وعلى هدى التحول السابق والتنوع في الأفكار السابقة ، فقد طرأ تحولاً ممـــاثلاً في الســـنوات الأخيرة الماضية على توجهات الفكر الاجتماعي ، الذي راح يبحث عن الأسباب الحقيقية وراء هزيمة الدراسات الاجتماعية الامبريقية التي حذت حذو العلوم الطبيعية ، مما دفع البعض إلى إعادة بناء مقولاتها أو ما يسمى بالتركيب Reconstruction وذلك لتجاوز الإجماع الأرثوذوكســـي التقليدي. والواقع أن تجاوز هذا الإجماع يأتي من خلال زيـــادة فاعلية عملية الوصف والتفسير والتأويل – باعتبار أن الأخير هو خبر النظرية – في إطار الواقع الحياتي ، الذي يمكننا من وضع أيدينا على العـــالم الاجـــتماعي ومعانيـــه ومـــا يتم بين جنباته من أفعال وسلوك وتصرفـــات ، وهذا ما تنشده نظريات ما بعد الحداثة التي حاول جيدنز أن يجمع أطرافها في إطار ما أسماه بالنظرية التركيبية.

ثالثاً: ما بعد الحداثة والتأويل :

النظرية التركيبية

من خلال العرض السابق الذي قدمناه لفترتي ما قبل الحداثة والحداثة ، وضعنا أيدينا على الكيفية التي تحولت بها علاقة الإنسان بالطبيعة ، خاصة منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر ، التي غدت فيها المعرفة بمثابة قدرة ، ومن ثم أضحى الإنسان سيد العالم ومركزه. وإذا كان فكر ما قبل الحداثة مركزه الكون ، وكان الفكر الميتافيزيقي مركزه اللاهوت البشري ، فقد غدا الفكر في عصر الحداثة بشرى المركز ، الأمر الذي ساهم في اختزال الفلسفة في الانتروبولوجيا ، والذي بمقتضاه تم الاستعاضة عن الفكر التأملي بآخر هو الفكر العلمي.

• إنه عن طريق الفكر العلمي الذي شكل محور ارتكاز مرحلة الحداثة ، خاصة غداة نهاية القرن الثامن عشر ، فقد تشكلت اتجاهات نظرية جديدة ، كرست جهودها في البحث عن كينونة الإنسان الفريد وإمكانية معرفته التجريبية التي ارتبطت بشكل وشيج باللغة والرموز ، ومن ثم تفارقت مع موضوعية البحوث الأمريكية التجريبية ، التي كانت تمثل وجهة العلوم الطبيعية. وبتحول المجتمع من مرحلة الحداثة إلى ما بعدها ، التي نرفل في إطارها اليوم ، والتي تتميز بسيطرة العقل الأدائي لا

الطبيعي ، أو قل التي تتسم بسيادة أيديولوجيا التكنولوجيا ، فإنها عرفت من جديد عملية اغتراب الإنسان عن ذاته وواقعه(٤٢). الأمر الذي دفع بعض الاتجاهات النظرية إلى إحياء الذات من جديد ، وهو ما جاهد من أجله جيدنز لإعادة تركيب النظرية الاجتماعية نتيجة ما شهدته من أزمة ، والذي فيها انفتح على معظم الأطر النظرية السابقة بدءاً من هوسرل ومروراً بهيدجر ووصولاً إلى جادامر وريكيور ووينش.

وعلى الرغم من أن جيدنز قد نهل من المصادر الفكرية التي أشرنا لها تواً ، إلا أنه لم يوافق على كل ما جاء فيها ، ودلالة ذلك تسديده لمجموعة من الانتقادات ضد هذه الأشكال النظرية ، وبشكل خاص للبنائية الوظيفية والماركسية والفينومينولوجيا والتفاعلية الرمزية وحتى الوجودية. إنه من خلال الدفوعات النقدية التي قدمها ، فقد حاول أن يخلق اتجاهاً نظرياً جديداً ، أوضح من خلاله كيف غلف الغموض هذه الرؤى ، ناهيك عن خطلها النظري والمنهجي مما دعاه إلى تجاوزها(٤٣).

إن الأزمة التي أصابت النظرية الاجتماعية من وجهة نظر جيدنز ، والتي استدل عليها من خلال عدم الاتفاق بين المفكرين نتيجة استخدامهم لمفاهيم وفق معاني متعددة ، هو الذي حدا به أن يعمل على إعادة تركيب

النظرية لكي يتجاوز عملية الإجماع الأرثوذوكسي التقليدي ، وفي الوقت ذاتـــه أن يتعانق مع الفينومينولوجيا حيث اهتمامها بواقع الحياة اليومية ، وما يعززه من سلوكيات وتصرفات. إن إحلال لغة الحياة اليومية محل ما افتتن به الإجماع الأرثوذوكسي يدل على التحول من الخطاب النظامي أو المؤسسي إلى مفردات الحياة اليومية وتيماتها اللغوية والرمزية.

إن الـــتوجه النظري للنظرية الاجتماعية في فترة ما بعد الحداثة ، التي استبدلت الواقع النظامي بالواقع الحياتي ، يتصل بالأساس بإعادة إنتاج النشـــاط كموضوع محوري للذات ، الأمر الذي جعل للعالم الاجتماعي معـــنى خاص في إطار الأفعال وردود الأفعال. وبيد أن مفهوم الذات هو أول المفاهيم التي تدخل في بنية النظرية التركيبية التي يطرحها جيدنز ، فإن ثمـــة مفهومـــاً آخـــراً يدخـــل في أضمومة هذه النظرية ألا وهو مفهوم الموضوعية. لقد رأى جيدنز ضرورة الابتعاد عن مثل هذا المفهوم ، حيث لا يعـــتمد عـــلى الخبرة الذاتية. إن مخاصمة الموضوعية جعله يركز على مكونـــات الســـلوك الإنساني ، ليس في إطار الثنائية التقليدية للموضوع والذات ، وإنما في إطار ممارسات الحياة اليومية ، تلك التي كان لها الفضل في إعادة مفهومي الزمان والمكان في قلب الممارسة الاجتماعية[٤٤].

وإذا كـــان جيدنز قد حاول أن يؤول مفهوم الذات ويجعله محور ارتكاز لنظريته التركيبية ، فإنه في الوقت عينه حاول أن يبعد عن اهتمامه مفهـــوم الفعـــل ، نتيجة ما يدور حوله من مشاحنات نظرية. لقد حاول جيدنـــز أن يستخدمه وفق فهم خاص به. إن الفهم الخاص بجيدنز حول الفعـــل يـــأتي من خلال تكوين السلوك الإنساني من جزئين ، الأول هو القـــدرة ، والآخر هو المعرفة. فحيث أن الأول يشير إلى ما يفعله الفاعل فكـــان ذو قدرة وله قدر من المعرفة ، فالآخر يتصل بالأشياء التي يدركها الفـــرد عـــن أفعالـــه وعن المجتمع ، وهما معاً يرتبطان بممارسة الإدراك واللاإدراك. ومن الأهمية بمكان أن نضيف هنا أنه ليست المفاهيم السابقة هو المكونة وحسب للنظرية التركيبية التي قدمها جيدنز ، إذ توجد مفاهيم أخـــرى مثل المؤسسات والتأويل المزدوج. فمفهوم المؤسسات لديه يشير إلى مجموعة الممارسات الاجتماعية التي تتم بشكل غير موقت ، أو قل التي تســـتمر باستمرار البقاء ، أو التي تحدث بشكل مستمر في الحياة اليومية ، والـــتي تمـــثل خصـــائص بنائية للأنساق الاجتماعية ، ومن ثم تمثل قدرة الفاعلين على الفعل ورد الفعل بشكل مختلف. أما بالنسبة لمفهوم التأويل المـــزدوج ، فإنه يشير إلى الطريقة التي من خلالها تستطيع الذات أن تفهم العالم من خلال الرابطة المنطقية بين لغة الحياة اليومية وما تعارف عليه من مفاهيم في إطار النظرية الاجتماعية.

والمتأمل فيما يقدمه جيدنز في إطار نظريته التركيبية ، ومحاولة توجيه النظرية الاجتماعية ، يجده يخالف ما هو متعارف عليه في نظرية المعرفة ، أو بالأحرى هي محاولة لفك الروابط بين النظرية الاجتماعية والعلوم الطبيعية. إنه وفق ذلك يمكن القول أن النظرية التركيبية جاءت بديلاً للنظرية الوضعية ، إذ من خلالها يحاول أن يربط النسق بما يحيط به من أنساق ، ناهيك عن تحليله لوظائفه في ضوء ظروفه التاريخية. والحقيقة أن توجهات النظرية التركيبية فرضتها أيضاً الاهتمام بالتأويل ، إذ يرى جيدنز أن على النظرية الاجتماعية ألا تنعزل عن ردود الأفعال ، تلك التي ربطها بمصطلح الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي وعملية إدراك الفعل الاجتماعي(٤٥).

إنه في إطار الأفكار السابقة التي تستند عليها النظرية التركيبية يمكن القول أن هدفها المحوري يتركز على إعادة تفسير وتحديد العلاقة المتبادلة بين القدرة والبناء ، تلك الأفكار التي تعود إلى جاكيوس دريدا Derrida الذي صاغ ما يسمى بتركيب البنية ، والذي حاول في إطارها تصوير البيئة باعتبارها نوعاً من النظام الحقيقي أو الغائب. وإذا كان ذلك كذلك ، فإننا لا ننفي أيضاً امتداد جيدنز لجورج جورومنيتش الذي حاول أن يحول علم الاجتماع إلى علم تعمقي ، تكون مهمته الأساسية ،

هو التصدي للظواهر المعطاة مباشرة في إطار الواقع الاجتماعي المباشر، وهو ما أسماه بعلم اجتماع الظواهر الصغرى Micro الذي يركز على كل ما هو غير رسمي أو غير نظامي(٤٦).

وبيد أن جيلدنز قد حاول أن يأخذ من سابقيه بعض الأفكار التي غلف بها أركان نظريته، فلا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير أيضاً أنه استعار مفهوم القدرة من نيتشه، ومن فرويد ما يتصل باللاشعور، ومن ماركس ما يدور حول وعي الطبقة المسيطرة، ومن هوسرل مفهوم الواقع الحياتي، ومن جادامر وريكيور وهابرماس ما يرتبط باللغة والاتصال وبالأدوار الاجتماعية وباغتراب الذات(٤٧). ولما كان هؤلاء لا يشكلون وحدة معرفية واحدة، بل جزر فكرية متشظية، فكيف حاول جيدنز أن يركب نظريته التي يحاول عن طريقها أن يوجه النظرية الاجتماعية لكي تتجاوز أزمتها؟. إن الإجابة الشافية عن هذا التساؤل تدفعنا إلى الوقوف على أهم المقولات والمفاهيم التي استند عليها جيدنز في إطار نظريته المسماة بالتركيبية التي من وجهة نظره هي بمثابة بحث في الوجود الاجتماعي يسعى إلى إيجاد دليل شامل لما هو كائن في العالم الاجتماعي، والتي من خلالها نستطيع أن نقف على مدى اقترابه أو افتراقه من كل الرؤى النظرية التي نهل منها وركب نظريته.

١ - التأويلية المزدوجة

إذا كـــان بعض فلاسفة التأويل قد انتقدوا التناقض بين مفهومي الفهم والتفسير اللذان صاغهما الرواد الأوائل للتأويلية التقليدية ، وخاصة جادامـــر ، الذي رأى أن ديلتي وغيره من المفكرين عملوا على توصيف الفهـــم باعتباره ظاهرة نفسية ، فضلاً عن أنه نوعاً من الخبرة التي يعززها العقل الفردي من خلال تفسير نشاطه وتصرفاته. فإنه في إطار هذا الفهم السيكولوجي ، فإن جادامر حاول أن يربط هذا المفهوم بمفردات اللغة التي يتعامل بها الناس أثناء تفاعلاتهم.

وحيث أن وينش قد حذا حذو أفكار فتجنشتين ، إلا أنه لم يستند عـــلى مفردات السيكولوجيا في فهم الفعل ، وإنما راح يتكئ على العلم الوضعي الذي يتضح بشكل كبير في آراء ستيورات ميل Mill. وبينما هو يـــتجاوب مع أفكار ميل ، فهو يقف موقفاً نداً من طبيعة التفسيرات التي تقدمهـــا العـــلوم الطبيعية ، تلك التي تهتم وحسب بتفسير وتحليل العالم الخارجي ، دون النظر إلى تفسير معاني النشاط الإنساني.

إنه في ضوء ما سبق ، فإن التفسير المزدوج المراد تطبيقه في العلوم الاجـــتماعية والإنسانية كما يرى وينش يشدد على الرابطة المنطقية بين

اللغة الدارجة لرجل الشارع والمصطلحات الفنية التي عرفها علم الاجتماع ، إذ يفرض ذلك ضرورة فهم العالم الخاص بالأفراد. أي أن التأويلية المزدوجة تعمل من خلال مبادئ تحقيق الذات لا إنكارها. فإذا كانت النظرية الاجتماعية قد فشلت من خلال رؤاها النظرية ومفاهيمها في الوقوف على حياة الناس ، فإن التأويلية المزدوجة تستطيع أن تحلل سلوكهم وتصرفاقم. إن دراسة وتحليل السلوك الاجتماعي يعتبر الجسر الذي يربط العلم الاجتماعي بالمجتمع الإنساني ، فضلاً عن قدرته على فهم آليات السيطرة والاستغلال وآليات التحرر ووضع التدابير اللازمة للفكاك منها.

من هنا كان إصرار جيدنز على استخدام مفهوم التأويلية المزدوجة. إن اختزال اللغة الضيقة والافتراضات النظرية للعلوم الاجتماعية ، ناهيك عن عدم استجابتها للواقع ، هو ما دفع جيدنز أن يرى أنه آن الأوان ألا تنعزل النظرية الاجتماعية عن العالم الخارجي ، والذي يطلق عليه بعالم الذات[٤٨].

٢ – نحو مفهوم جديد للبناء والأنساق الاجتماعية

إذا كان البعض يرى أنه لا يوجد شيء اسمه المجتمع ، فإن جيدنز يحاول أن يعيد الأوضاع إلى نصابها ، حيث يعيد مرة أخرى إلى الأذهان

مفهـــوم البنى والأنساق الاجتماعية. إنه من خلال هذه المفاهيم فهو يرى أن المجـــتمع ينـــتج ويعيد إنتاج فعل البشر ، وبذا يكون جيدنز قد رفض أشـــكال التفســـير البنائي والوظيفي والتطوري الذي لا يرتكن فقط إلى بارسونز بل أيضاً إلى ماركس ، الذي يرى أن المجتمع يوجد مستقلاً عن الأفراد ، ومن ثم يرفض أي تفسير يخلع على المجتمع أي خصائص طارئة ، أو أن الموقف الاجتماعي هو الذي يحدد فعل الأفراد.

إنـــه نتـــيجة لـــلموقف السابق وباعتبار أن النظرية التركيبية هي مـــبحث لـــلوجود الاجتماعي وفيه ؛ فإنه حاول أن يلجأ إلى اللغة لكي يـــأخذ منها دلالتها وبنائها ، إذ رأى أن البنية تتكون من قواعد ومصادر نشـــاطنا اليومي الذي يشكل العالم الذي ينبغي أن نقوم بدراسته. فالبنية وفق ذلك توجد في العقل وحده فحسب ، وحيث هي كذلك ، فإن هذا الفعـــل يتمحور حول النشاط أو الممارسات الاجتماعية التي تحدث عبر الزمان والمكان(٤٩).

ولكـــي يقـــدم جيدنز هذه الممارسات الاجتماعية فقد سار وفق دربـــين ، الأول هو ما أسماه بالتحليل الاستراتيجي الذي من خلاله ينظر إلى ما يضطع به الفاعلون ، أي كيف يجسد هؤلاء نشاطهم بطريقة واعية

والقواعد المضمرة التي يتبعونها ، أما الآخر فيتمثل في التحليل المؤسسي ، أي تحـــليل الأنساق وفق مفهومي الزمان والمكان الذي تغافل عنهما علم الاجتماع. والواقع أن تحليل جيدنز لمفهوم الأنساق هنا يستند إلى هيدجر ، إذ يـــرى مـــن خلاله أن ثمة مجموعة من العوامل الفاعلة فيه ، تلك التي تشـــير إلى وجود معرفة ضمنية تضمن عملية استمرار المعرفة الموجهة نحو الـــذات ، ومراقبة أفعالنا بطريقة واعية ، بما يضمن تفعيل دور النتائج غير المقصودة التي تفسر على أساسها وجود أنساق اجتماعية منتظمة[٥٠].

ووفـــق مـــا سبق فإن جيدنز يرى أن الأفعال البشرية ما هي إلا ممارســـات لهـــا خصائص معينة تستند عليها البنى الاجتماعية ، وتتضمن بالضرورة عملية تواصل يحكمها الرموز الدالة لها. فالبنية تتطور بحكم هذه القواعد التي ما هي إلا نظم رمزية أو أنماط من الخطاب الذي ينظم العالم الذي نعيشه من خلالها. وفي إطار هذه القواعد يرى جيدنز أن الفاعل له قـــدرة على إدراك ما يقوم بفعله بطريقة ظاهرة أو باطنة. ورغم يقينه أن الأنســـاق الرمزية تعمل على الحفاظ على القوة ، فإن هذا النسق لا يمكن أن يكون وعياً زائفاً كما هو لدى مفهوم الذات الماركسي.

إن استبعاد جيدنز هذه الصفة عن الفعل ، جعله يرى أن الفعل له القدرة على تحويل وتغيير العلاقات الاجتماعية ، ومن ثم العالم الخارجي ، الأمر الذي يغلف الفعل بنوع من القوة ، تلك التي تتأصل في جميع العلاقات الاجتماعية. ولما كانت القوة موجودة في كل شيء وفق ما يسمى بجدل السيطرة ، فالأفراد ليسوا مجردين منها تماماً ، وهذا ما يفضي إلى مسألة بنى الهيمنة التي تودي إلى قيام المؤسسات الاقتصادية والسياسية. وإضافة إلى ما أضفاه جيدنز على الفعل ، فهو يرى أنه يتمتع بالسمة المعيارية ، بمعنى أنه فعل يحمل في طياته قيم ظاهرة وباطنة ، وهذا ما يضمن وجود بنى شرعية أو مؤسسات قانونية . إنه وفق ذلك فإنه يرى أن البنى أو المؤسسات تتحقق من مجموعة متباينة من المحددات ، وهو ما يخالف التحديدات البنائية الوظيفية ، وخاصة لدى بارسونز ، مما يعني أن الفاعلين يفهمون ويعملون تحت أي ظرف من الظروف[٥١].

ومن الأهمية بمكان أن نشير في هذا الصدد إلى أن تركيز جيدنز على القيم الظاهرة والباطنة ، وما يتصل بالفعل ورد الفعل التي استقاها من النظرية البنائية الوظيفية التي انقلب عليها ، جعله يعيد إنتاج مصطلح الفهم المتعمق Intellegable الذي طرحه و لم يستخدمه ماكس فير Weaex واستخدمه بالفعل بيتر وينش Winch[٥٢].

إن تفعيـــل جيدنز لمفهوم الفعل غير المقصود يكون قد أعاد علم الاجتماع إلى أحضان السيكولوجيا ، حيث التركيز على عالم اللاوعي ، والـــذي من خلاله يستطيع علم الاجتماع أن يتعرف على الأبنية العميقة للاوعي البشري ، ذلك المفهوم الذي غض الطرف عنه في رصد عمليات التفاعل الإنساني لدى أصحاب الإجماع الأرثوذوكسي(٥٣).

وإذا كـــان جيدنـــز قـــد وجـــه انـــتقاده إلى أصحاب الإجماع الأرثوذوكســـي باعتبارهم تخاصموا مع الآراء السيكولوجية ، وخاصة ما يتصل باللاشعور ، فإن ذلك دفعه إلى نحت مفهوم جديد يتلافى ما انزلق فيـــه ليس فقط بارسونز ، ولكن أيضاً أصحاب التفاعلية الرمزية بدءاً من بـــلومر وحـــتى جارفيـــنكل ، وهـــو مـــا أسماه بنموذج الفعل المتدرج Stratification Model of Action الـــذي استند في صياغته على هدى مـــا طرح من إسهامات في الأدبيات السوسيولوجية. ووفق هذا النموذج فهـــو يصـــنفه وفـــق مفهومـــين أساسيين هما مفهوم الفعل الانعكاسي Reflexive Monitoring of Action ومفهـــوم عقلانيـــة الفعـــل Rationalization of Action اللذان سوف يأتيان بتوضيح كاف لمفهوم دافعيـــة الفعل ، أو القصد من الفعل الذي يعني بالأساس العملية المستمرة

للسلوك الإنساني في الحياة اليومية ، تلك التي تتصل بما أسماه شوتز بلحظة الانتباه المنعكس Reflexive Moment of Action [٥٤].

وتبعاً لجيدنز ، فإن ما دفعه إلى تفعيل مفهوم دافعية الفعل ، هو ما يتمثل في عدم اتفاق الفلاسفة والمفكرين في استخدام وتفسر مفهوم الفعل وتحديد دوافعه وأسبابه ، وما يرتبط بذلك بمفهوم اللاوعي. أي أن جيدنز هنا يميز بين الوعي واللاوعي في عملية استطراد الوعي الممارس ، التي من شأنها أن تقدم تفسيراً لكل التمثيلات المعرفية والإدراكية التي يقدمها إنتاج وإعـــادة إنـــتاج الفعل ، في ضوء مفهومي القدرة وتملك المعرفة، وهو ما جعله – وفق تصوره – أن يمسك بتلابيب الفعل المقصود وغير المقصود ، أو قل ما هو ظاهر وما هو باطن.

إنه وفق كل ما سبق يكون جيدنز قد حاول طرح نظرية جديدة ، تحاول إعادة الاعتبار للنظرية الاجتماعية وتجاوزها للأطر النظرية الجاهزة ، ناهيك عن إعادة إنتاج مفهوم الحياة اليومية من خلال مفهوم الذات self الذي ينظر إليه باعتباره فعلاً ممارساً لمجموعة من السلوكيات والتصرفات في إطار الزمان والمكان ، تلك التي تنتج على الدوام أنماطاً من التفاعلات الاجــتماعية المكونة لبنية المجتمعات ، أو ما يسميها هو بالمؤسسات ، أو

الممارسات المنتظمة أو الروتينية التي تنتجها عملية الاتصال أو الحوار وفق مفهومي القدرة Capability واستحواز أو تملك المعرفة Knowlegability .

خاتمة:

إذا كنا قد عرضنا لتمرحل النظرية الاجتماعية وفق محطاتها الثلاث وهي : ما قبل الحداثة والحداثة وما بعدها ، فإننا في المرحلة الأخيرة – أقصد ما بعد الحداثة – حاولنا توضيح أهم المقولات التي تكتنف ما نسميه بالنظرية التركيبية ، أو ما يدعوها البعض بنظرية تشكيل البنية أو البنينة[٥٥] ، التي حاولت استدعاء بعض المقولات القديمة وتقديمها في ثوب جديد ، بهدف قراءة وتأويل خطاب الواقع المعاش من خلال منهج واقعي يهتم بما هو ظاهر وما هو خفي في الأفعال الإنسانية. وفي ضوء ذلك يمكن القول أن المشروع النظري الذي يقدمه "أنتوني جيدنز" يعد محاولة لتجاوز الأطر النظرية الكبرى الجاهزة التي عرفها مسرح علم الاجتماع ، إذ عن طريقه يسعى إلى تركيب أو توليف جديد لجماع المقولات السوسيولوجية التي كان قد غلفها النسيان بفعل محاكاة العلوم الطبيعية. إن المشروع النظري لجيدنز يعد نتاجاً معرفياً نقدياً تحليلياً لمعضلات الحداثة ، وما ينبغي أن تكون عليه النظرية الاجتماعية ، خاصة في ضوء

إعادة تقديم الهيرومينوطيقا كأساس لنظريته ، لتفعيل عملية الفهم المتعمق للسلوك والتصرفات الإنسانية الخفية والظاهرة.

والمتأمل في مكنونات مشروعه النظري ، يجد أنه أعاد أيضاً للغة الحياة الاجتماعية وجودها ، وهو ما ساعده في إيجاد رابطة وشيجة بين لغة العلم ولغة الحياة اليومية وفق ما يسمى بلعبة اللغة ، والتي من شأنها أن توضح ما هو خفي وما هو ظاهر في التفاعلات الإنسانية في إطار ما يسمى بالمواقع الأمامية والمواقع الخلفية. إن دنو جيدنز من الحياة اليومية يجعله بدون منازع منظراً لسوسيولوجيا ما بعد الحداثة ، إذ يلح من خلالها على تكامل العلاقات الاجتماعية ومن ثم استعادة الذات لوجودها ، بعد أن ساهمت أيديولوجيا التكنولوجيا في تهميشها. إن إعادة إنتاج الذات يعني اتجاه الذات نحو نفسها ، بما يعني تحررها من سيطرة التقنية التي يسعى عالم اليوم إلى تسييدها بل وتأبيدها.

الهوامش:

١- آلان تورين ، نقد الحداثة : الحداثة المظفرة (القسم الأول) ، ترجمة صباح الجهيم ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٩٨م ، ص ص ١٥ - ٢٢.

٢- آلان تورين ، نقد الحداثة : ولادة الذات (القسم الثاني) ، ترجمة صباح الجهيم ، منشورات وزارة لاثقافة ، دمشق ، ١٩٩٨م ، ص ١٩١.

٣- هناك اتفاق بين كوكبة من علماء العلوم الإنسانية على أن الاهتمام بالذات هو مهمة النظريات الصغرى في زمن ما بعد الحداثة التي تتباين عن اهتمام النظريات الكبرى التي اهتمت بالسياقات البنائية والمؤسسية في فترة ما بعد الحداثة . حول ذلك يمكن الرجوع إلى:

Bradbury M. and Mccarlane J., (eds), Modernism, Harmondworth, N. Y., 1976, pp. 15 – 20.

نيقولا نيماشيف ، نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها ، ترجمة محمود عودة وآخرون ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ، القاهرة ، ١٩٧٨ (الفصل الخاص بعلم الاجتماع الفلسفي) ، ص ٤٣٠.

٤- آلان تورين ، نقد الحداثة : ولادة الذات .... ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢/٢٤.

٥- شحاته صيام ، القهر والحيلة : أنماط المقاومة السلبية في الحياة اليومية ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص١١.

٦- ب. بورديو ، ج. س. باسرون ، ج. س. شامبوردون : حرفة عالم الاجتماع ، ترجمة نظير جاهل ، دار الحقيقة ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص١٣.

٧- عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت : درس الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، دار الشؤون الثقافية العامة (بغداد) ، دار توبقال (المغرب) ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص ص ٤٥ – ٤٨.

٨- المرجع نفسه ، ص ص ٢٤ – ٢٦.

٩- سامي أدهم ، فلسفة اللغة : تفكيك العقل اللغوي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ص ٢٠ – ٢٢.

10- Boeselager W., The soviet artique of Neopositivism Comp., 1975, pp. 57 – 59.

١١- روجيه باستيد : السوسيولوجيا والتحليل النفسي ، ترجمة وجيه البعثي ، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ ، ص ص ٢٨٤ – ٢٨٦.

12- Boeselager W., The Soviet Critique………, Op. It., pp. 66 – 67.

١٣- سامي أدهم ، فلسفة اللغة .... ، مرجع سابق ، ص١٩.

14- Boeselager W., The Soviet ...., Op. It., pp. 65 – 66.

١٥- بورديو وآخرون ، حرفة عالم الاجتماع .... ، مرجع سابق ص ١٩ ، ٢٦.

يشير جيدنز وفق مفهوم الإجماع الأرثوذوكسي ، إلى أن علم الاجتماع في استناده إلى تشبيها وتكنيكات العلوم الطبيعية ، لم يعر بالاً بالذات الإنسانية ، وهذا ما جعله ينقاد إلى التفسيرات السببية الميكانيكية. في ذلك راجع:

Giddens A., Central Problems in Social Theory, Themacilillan Press, London, 1979.

١٦- شحاته صيام : القهر والحيلة .... ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥ – ٢٧.

17- Giddens A., Profiles and Aritiques in Social Theory, The Macmillan Press, London, 1982., pp. 8 – 9.

١٨- الهيروميونوطيقا Hermeniteca لفظة إغريقية تعني فن تأويل النصوص المكتوبة وإبراز المعاني من خلال العقل الذي يدير النشاط الفكري بشكل عام ، انطلاقاً من نظرية خاصة للوجود أو الشعور أو العقل. والهيروميونوطيقا وفق هذا المعنى تشير إلى نمط التفكير القائم في إطار ما هو موجود. حول ذلك راجع:

نبيهة قارة : الفلسفة والتأويل ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى ، بيروت، ١٩٩٨، ص ٥.

١٩- يورجين هابرماس ، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي ، ترجمة نظير جاهل ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٥ ، ص ١١.

٢٠- ميشيل لاندمان : تصدير كتاب : زولتان تار ، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع : الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية ، ترجمة وتعليق وتقديم علي ليلة ، القاهرة ، ١٩٩٢ ، ص ٨٧.

21- Rermode F., Modernism in Communities, London, 1968, p. 32.

٢٢- مطاع صفدي : استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية ، دار الشؤون الثقافية ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص ٥٨.

٢٣- نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل .... ، مرجع سابق ، ص ص ٦ — ٩.

٢٤- مطاع صفدي ، استراتيجية التسمية .... ، مرجع سابق ص ٥٨.

٢٥- نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل .... ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤ — ٣٥.

٢٦- روديجـــر بوبنر : الفلسفة الألمانية الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الشؤون الثقافية ، الطبعة الأولى ، بغداد ، ١٩٨٧ ، ص ص ٣٤ — ٣٦.

٢٧- نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل ....، مرجع سابق ، ص ص ٣٦ — ٣٧.

٢٨- المرجع نفسه ، ص ص ٤١ — ٤٢.

٢٩- انطـــوان خـــوري : مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية ، دار التنوير ، الطـــبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ص ٧١ — ٨٠. وحول أفكار المدرسة الظاهراتية واستخداماتها راجع:

- السـيد الحســيني : الاتجاهـــات الفينومينولوجية الحديثة في علم الاجــتماع ، عـــالم الفكـــر، العدد الثاني ، الكويت ، أكتوبر — ديسمبر ١٩٩٦ ، ص ص ٧٥ — ٨٨.
- سمير نعيم : النظرية في علم الاجتماع ، دراسة نقدية ، دار المعارف ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ص ١٨ — ٢٢٢.

٣٠- مطاع صفدي : استراتيجية التسمية ....، مرجع سابق، ص ص ٥٩ — ٦٠.

٣١- جيـــاني فاتـــيمو : نهاية الحداثة : الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافـــة مـــا بعد الحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٩٨ ، ص ص ١٤ – ١٦.

٣٢- مطـــاع صفدي : استراتيجية التسمية .... ، مرجع سابق ، ص ٦١.

٣٣- جياني فاتيمو : نهاية الحداثة .... ، مرجع سابق ، ص ٥٠.

٣٤- المرجع نفسه ، ص ص ١٣٧ – ١٣٨.

٣٥- مطـــاع صفدي : استراتيجية التسمية .... ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٣ ، ٢٢٧ . وحول أفكار جادامر يمكن الرجوع إلى:

Gadamer G., Truth and Method, Sheed and Ward, London, 1975.

٣٦- نـــبيهة قـــارة : الفلسفة والتأويل .... ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧.

٣٧- جيـــاني فاتيمو : نهاية الحداثة .... ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٧ – ١٢٨.

٣٨- نبيهة قارة ، الفلفة والتأويل .... ، مرجع سابق ن ص ١٣ .

٣٩- المرجع نفسه ، ص ص ٢٢ – ٢٤.

٤٠- روديجـــر بوينر ، الفلسفة الألمانية .... ، مرجع سابق ، ص ص ٦٣ – ٦٦.

41- Winch, The Idea of a Social Sience, Routledge, London, 1958, p. 71.

٤٢- داريـــوش شيغان : أوهام الهوية ، ترجمة علي مقلد ، دار الساقي ن الطـــبعة الأولى ، لندن ، ١٩٩٣ ، ص ص ٨ – ١٠ . وراجع في ذلك ايضاً:

- فوكو : الابستمية الحديثة ، في : محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العـــالي (إعداد وترجمة) ، الحداثة ، دار توبقال ، الطبعة الأولى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٦ ، ص ٤.
- ريكيور : ايديولوجيا الصور الحديثة ، في : المرجع السابق مباشرة ص ٢٤.

43- Turner J., The Structure of sociological theory, Wadsworth publishing Comp., California, 1991, p. 519.

44- Dallmayr F., The theory of structuation : a critique in : Giddens A., Profiles ......, Op, It. , p. 19.

45- Ibid. , pp. 4 – 8.

46- Dallmayr F. , The theory ...., Op. It., p. 21.

٤٧- حول هذه الأفكار انظر :

- نيقـــولا نيماشـــيف : نظرية علم الاجتماع .... ، مرجع سابق ، ص ص ٤٢٨ – ٤٣٠.
- آلان توريـــن : نقد الحداثة : الحداثة المظفرة .... ، مرجع سابق ، ص ١٣٧.

48- Giddens A., Profiles ...., Op. Cit., pp. 11 – 14.
49- Giddens A., The constitution of social theory, Polity press, Oxford, London, 1984, pp. 2 – 5.
50- Turner J. , The structure ...., Op. Cit., p. 523.
51- Giddens A., The constitution ...., Op. Cit., pp. 207 – 210.

٥٢- أحمد زايد ، آفاق جديدة في نظرية علم الاجتماع : نظرية تشكيل البنية (نظرية البنينة) ، المجلة الاجتماعية القومية ، المجلد الثالث والثلاثون ، العدد الأول والثاني ، القاهرة ، يناير – مايو ١٩٩٦ ، ص ٦٨.

٥٣- حول مفهوم اللاوعي وعلاقته بما هو باطن في إطار السيكولوجيا. راجع : يونج ، جدلية الأنا واللاوعي ، ترجمة نبيل محسن ، دار الحوار ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٧م.

٥٤- إيغوركون ، البحث عن الذات : دراسة في الشخصية ووعي الذات ، ترجمة غسان نصر ، دار معد ، دمشق ، ١٩٩٢.

55- Giddens A. , action, Structure , Power, In : Profiles and Critique, ..., Op., Cit., pp. 30 – 31.

٥٦- إذا كنا فضلنا تقديم نظرية جيدنز باعتبارها نظرية تركيبية سعت إلى تقديم المقولات الفلسفية القديمة في إطار ما هو حادث في واقع الحياة اليومية ، فهناك من يدعوها بنظرية تشكيل البنية أو البنينة . حول ذلك راجع: أحمد زايد ، آفاق جديدة ، مرجع سابق ص ٥.

افتتاحية الكتـــــاب

افتتاحية الكتاب

أحرى بي أن أسجل في فاتحة هذا الكتاب ، أن مجموعة المقالات التي جاءت في أضمومته قد كتب شهادة ميلادها منذ خمس سنوات عشية قيامي بجمع أوراقي الخاصة بكتاب دراسات في النظرية الاجتماعية والسياسية (١٩٧٧م) الذي أطرح فيه كيف سقطت كوكبة من المقولات الفكرية ذائعة الصيت[١]. ويأتي الكتاب الراهن كتتمة لمناقشة القضايا الجدلية الرئيسة في الكتاب الذي أشرت إليه توا ، فضلاً عن اهتمامه بالأفكار المتصلة بالفكر المدرسي الذي عفى عليه الزمن ، وعلاقته بالمفكرين الذين طرحوها. إنه من هذا المنطلق ، فإن العمل الذي نقوم به ما هو إلا وحدة كلية ، نحاول من خلاله تبيان وجهات النظر الأخرى التي غلفها الغموض ، أو جاءت ناقصة في محتواها النظري والامبريقي.

ففي المقالين الأول والثالث من هذا الكتاب ، جاهدت لكي أقدم مناقشة لبعض الأفكار التي تم تحليلها بصورة تفصيلية للكتابات التي أشرت إليها ، مع عرض ما قدمه دالماير Dallmayr من نقد لكتاباتي ، وما دار من حوار بيننا. إنني هدفت من ذلك أن يساعدنا هذا الفعل على توضيح الجدل بين هذه الأطروحات ، وخاصة ما يتصل بتأثير التأويل

Hermeneutic على النظرية الاجتماعية. لقد حاولت هنا أن أبين مشكلات التفسير وأساسها في العلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من قناعتي بأن هذا الكتاب لم تكن وجهته الأساسية هو معالجة ذلك ، إلا أن ما دفعني إلى الخوض في غماره هو الزود عما أسميه بالتأويلية وتشكيل النظرية الاجتماعي. ذلك الذي يتواكب مع نمو مدخل عريض في إطار النظرية الاجتماعية. إن التسليم بأهمية المصطلح سالف الذكر يأتي من خلال التحول النظامي أو المؤسسي لمفاهيم القوة والصراع ، وكذا الموضوعات الأخرى التي تظهر من خلال صياغات التأويلية التقليدية. ففي هذا السياق سوف أحاول أن أعرض رؤيتي حول النظرية التركيبية Structuration ومقولاتها الأساسية.

ويجدر أن أشير إلى أن تعليق "دالماير" على مقالي الأول في هذا الكتاب الذي جاء بعنوان "التأويل والنظرية الاجتماعية" ، قد حاول من خلاله أن يقدم تشخيصاً حاداً لحجم القصور الذي اكتنف فكرة التركيبية والمفاهيم الأخرى المتصلة بها ، التي تحددت من خلال بعض الصياغات المفهومية التي سوف تعين في خبر القضايا الامبريقية في العلوم الاجتماعية. والحق أن التشخيص الذي يقدمه "دالماير" أوضح بطريقة غير مباشرة الصلة الواشجة بين القضايا ، التي تبدو مختلفة مع سياقاتها(٢). والمتأمل فيما

يطرحه "دالماير" يجد بصورة مجردة كيف أن أفكاري حول التركيبية تتقارب بصورة كبيرة مع الرؤى النظرية الأخرى التي طرحت في هذا الصدد[٣].

أما المقالة الرابعة التي جاءت بعنوان "النظرية الاجتماعية الكلاسيكية وأصول علم الاجتماع المعاصر" ، فقد حاولت من خلالها أن أوضح أن ثمة تساوقاً بين ثلاث قضايا متداخلة أولها تتمثل في تأثير ما بعد النظرية على كتاباتي ، والتي تمثل منتاحاً أساسياً لكل مقولاتي التي أطرحها الآن ، والواقع إن مثل هذه التأثيرات أعتقد أنها ذات صلة وثيقة بتحليل مسارات التطور في المجتمعات المتقدمة على الصعيد العالمي ، والتي مازالت تشكل المعين الأساسي لمعظم الأفكار المعاصرة. ولا يفوتني أن أسجل هنا أن هذه الاهتمامات لم تنفصل يوماً ، وإنما جاءت في قوام واحد منذ تعيين ملامح الفكر الأوربي في أواخر القرنين الثامن والتاسع عشر ، وما طرأ عليه من تحولات اجتماعية سريعة ميزت قسمات العالم في القرن العشرين.

إنه وفق ما تقدم تكون رؤيتي في "النظرية الاجتماعية الكلاسيكية وأصول النظرية الاجتماعية" الجسر الذي يربط مقالاتي الافتتاحية ، وما

حاولت أن أركز عليه في الكتاب الراهن. لقد حاولت أن أقيم تفرقة بين الشكل الكلاسيكي والشكل المحدث في النظرية الاجتماعية وما يربط بينهما ، لذا تجدني أسير في اتجاهين ، الأول هو مناقشة أعمال كونت Comte ودوركايم Durkheim وكيف صاغ كونت مصطلح الوضعية في علم الاجتماع على غرار العلوم الطبيعية ، ومن ثم تأثيره على كل أعمال "دوركايم" برغم نفي الأخير لذلك. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن الهدف السابق دفعني إلى الانطلاق من العتبات الأولى للأفكار المنهجية لدى "كونت" ، غير أن تحليلي يركز بصورة كبيرة على الاستخدامات السياسية في فكر "دوركايم"(٤). والواقع أنني لم أكتف بما أشرت إليه وحسب في هذا المقال ، بل رحت إلى أبعد من ذلك ، حيث آثرت تقديم مناقشة نقدية لبعض الإسهامات الحديثة في النظرية الاجتماعية ، فضلاً عن تقديم الأفكار الرئيسة التي تغايرت بين "شوتز" Schutz و "بارسونز" Parsons ، وما تبع ذلك من خلال ما طرحه "هابرماس" Habermas من أفكار نقدية.

لقد ساهمت مقالتي حول "دوركايم" في تغيير شكل الجزء الثالث من هذا الكتاب ، فالمقالات التي يتضمنها هذا الكتاب سوف تعمل على تقديم صورة نقدية مختصرة لمختلف الأعمال الفكرية التقليدية ، تلك التي

سوف نركز عليها وفقاً لتوجهاتها السياسية ، لذا سوف يلاحظ القارئ أنني سوف أقوم بمناقشتها في ضوء أفكار "دوركايم". إن مثل هذه المسائل سوف تتضمن القضايا الخاصة بالدولة المعاصرة والقوة والعنف في سياق التحولات في التركيب الطبقي ، والتي ناقشها الفكر الماركسي من زوايا متعددة. إن ذلك سوف يتضح بجلاء من خلال أعمال "ريموند ويليامز" R. Williams و "هربرت ماركيوز" H. Marcuse المعلم الروحي لحركة الطلاب في العصر الحديث(*). إنني حاولت في هذا الإطار أن أوضح مجموعة من النتائج التي تتصل بالماركسية بشكل خاص ، وبالفكر الاجتماعي بشكل عام ، والتي تمتد من "ماركس" Marx ونيتشه Nietzshe وحتى فيبر Weber وفوكو Foucault . إنني أعتقد أن ما أثرته من جدل في هذا الصدد لا يتعلق بي وحدي ، إذ أثاره غيري ممن يهتمون بالنظرية الاجتماعية الحديثة. إنني الآن سوف أغلق باب الحديث والمناقشة حول ما سبق ، لكي أقدم للقارئ الأفكار التي قدمتها في مقالاتي في هذا الكتاب ، التي أدعوه إلى قرائتها وتمحيصها.

أنتوني جيدنز

كمبردج – أكتوبر ١٩٨١م

المصـــــادر :

١ - راجع هذه الأفكار في كتاباتي التالية :

- New Rules of sociological method, (London: Hutchinson, 1976);
- Central problems in social theory, (London: Macmillan, 1976).
- A contemporary critique of historical materialism, (London: Macmillan, 1981).

٢ - انظر على سبيل المثال ، ما قدمه آلن بيرد من مناقشة واسعة في :

- Allan Pred, Power, "Everyday practice and discipline of human geography" In: Space and time in Geography: Essays Dedicated to T. Hugerstrand (Lund: Gleerupe, 1981).

وهناك أيضاً بعض المقالات الحديثة التي كتبها مفكرين آخرين ، انظر:

- Derek Gregory, Social Theory and Spatial Structure, (London: Macmillan, 1982).

٣ - يمكن الرجوع بشكل خاص إلى :

- Roy Bhaskar, The Possibility of naturalism (Brighton: Harvester, 1979).
- John B. Thompson, Critical Hermeneutics, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

٤ – انظر :

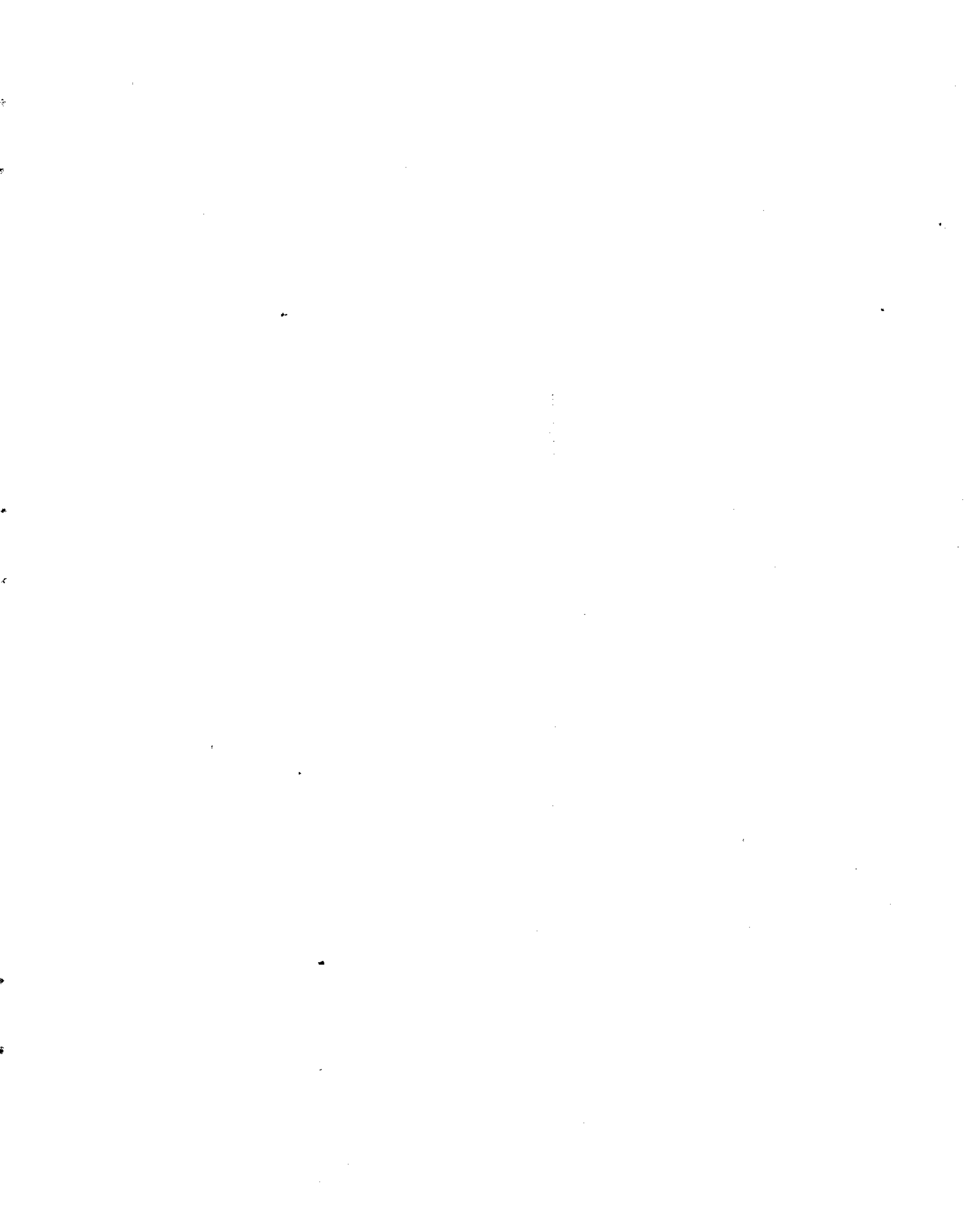
- Durkheim's Political sociology, In: Study in social and political theory, (London: Hutchinson, 1977).

(*) ينبغي أن نشير إلى أننا أغفلنا عن قصد ترجمة الجزء الثالث الذي يتحدث

عنه جيدنز ، وذلك لاعتبارين ، الأول يتصل بحجم الترجمة العربية والحيز ، والآخر يتصل بتركيزنا وحسب على القضايا المتصلة بقضية التأويل وعلاقتها بنظرية التركيب. وعلاقة هذه النظرية بالجدل الدائر في النظرية الاجتماعية (المترجم).

الفصل الأول

التأويلية والنظرية الاجتماعية



الفصل الأول
التأويلية والنظرية الاجتماعية

في صدر هذا الفصل ، أحرى بنا أن نشير إلى أن التأويلية كنظرية للتفسير لم تكن حديثة البتة ، إذ كانت مألوفة في كل أعمال العلوم الاجتماعية ، خاصة في مفردات خطاب المتحدثين بالإنجليزية. إنه وفق ما سبق يمكن القول بأن التأويلية لا تبدو كمصطلح شاذ أو غريب ، أو حتى حديث في الواقع ، حيث تعود جذوره إلى أواخر القرن الثامن عشر. وإذا توغلنا بعيداً في أوراق التاريخ ، فإنه يمكن القول أن التأويلية تعود إلى الإغريق. وبيد أن البعض قد أهمل هذا التاريخ عن قصد ، فإن الماضي يقودنا بثبات إلى الثقافة الألمانية التي تم غض الطرف عن ترجمتها إلى الإنجليزية. إنه يبرز في إطار هذه الثقافة مصطلح الفهم Verstehen الذي يبرز بجلاء مفهوم العقائد التأويلية الذي يستند إلى المقولات المعرفية (الابستمولوجية) التي طرحها "ماكس فيبر" Weber ، التي اتسع مجال تأثيرها على العالم الإنجليزي.

ويجدر أن نذكر في هذا الصدد أن انتقال مفهوم الفهم من الثقافة الألمانية إلى الإنجليزية ، ساهم في تدشين حائط صد ضد ما يسمى

بالإجماع الأرثوذوكسي (المتزمت) Orthodox Consensus[1]. إن الجدل الذي دار رحاه حول مصطلح الفهم Verstehen في الأدبيات الإنجليزية[2] ، قد خبر مجموعة من التطورات الحادة ، التي جاءت من خلال العقائد التأويلية . فغني عن البيان أن "فيبر" لم يكن هو الذي أثر في معظم أجزاء هذه العقـــائد ، فضلاً عن صياغة الأفكار المنهجية حولها ، إذ يعود الفضل بقوة إلى أعمال ريكرت Richert ومدرسة ماربورج . Marburg School

وأحرى بنا أن نشير هنا إلى أن ثمة عاملاً يطرح ذاته بقوة ، لكي يوضح مدى عجز العقائد التأويلية في العالم الإنجلوساكسوني ، ذلك الذي يتمثل في صياغة رؤى العلوم الاجتماعية التي استوحت كل مقولاتها من الفلسفة الوضعية والعلوم الطبيعية ، التي تعد إحدى الأسس المنهجية للإجماع الأرثوذوكسي ، التي سيطرت على علم الاجتماع والسياسة ، وقطاع عريض من العلوم الاجتماعية ، خاصة في فترة ما بعد الحرب. وفي هذا الإطار يمكننا أن نشخص ثلاثة خصائص رئيسة للإجماع الأرثوذكسي ، أعتقد أنها من الأهمية بمكان أن نشدد عليها. إن أول هذه التأثيرات تتأتى من خلال الفلسفة الوضعية التي كانت تتسم بالإطار المنطقي الذي يتضح بصورة لا مراء فيها من خلال ما قدمه كل من

كارناب Carnap وهمبل Hempel وناجل Nagel ، الذين عملوا على تبسيط وتقديم الترجمات الكاملة للعلوم الطبيعية في هذا الإطار ، فضلاً عن التشديد على كل ما يمكن أن تقدمه كنماذج للعلوم الاجتماعية ، خاصة في دراسة السلوك الإنساني. ولا يغيب عن بالنا أن نضيف إلى كل ما سبق ، ما قدمه رداكليف براون Radcliffe Brown وفق ما أسماه بالعلوم الطبيعية للمجتمع.

ثانياً ، فعلى صعيد المنهج ، يبرز تأثير الوظيفية التي وضحت في كتابات "كونت" Comte و "دوركايم" Durkheim وآخرين ، إبان سنوات القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين ، الذين توشجت أطروحاتهم في علم الاجتماع معها – أي الوظيفية – الأمر الذي وسمها البعض بأنها العلوم الطبيعية للمجتمع. إن ذلك يتضح في الاستخدام الواسع للمماثلات العضوية في التحليلات الاجتماعية ، تلك التي طرحت المفاهيم البيولوجية بصورة ليست محدودة ليس على صعيد علم الاجتماع وحسب ، ولكن في كل العلوم الاجتماعية. وبيد أن المفاهيم الوظيفية آنذاك كانت مناسبة تماماً ، إلا أنه في الفترة الأخيرة طرأ تحولاً عليها ، إذ دمجت ذاتها مع العقائد الاجتماعية التي تكيفت مع علم الاجتماع ، فكونت إطاراً منطقياً برهن بصورة كبيرة على غموض مصطلحات العلوم

الاجتماعية. إن الفلسفة الوضعية الجديدة التي نبذت الوظيفية الكلاسيكية مفاهيمها وتكنيكاتها ، تكون قد جاءت بجديد ، ذلك الذي يتمثل في خبر الأوضاع المنطقية من خلال مشاهدات العين المجردة في الواقع المعاش[٣].

إن الارتباط بين الوضعية المعاصرة والوضعية الكلاسيكية لم تكن على ما يرام في أول الأمر. إن العلاقة في البداية لم تكن قد اكتملت بعد ، إلا أنه بعد ذلك أولى الفلاسفة بعض الأهمية للمفاهيم والأدوات الوظيفية التقليدية التي تستخدم في العلوم الأخرى. إن كثيراً من المفاهيم والأدوات المستخدمة في العلوم الاجتماعية تمدنا بصياغة حديثة للروابط التقليدية بين الوظيفية والعلوم الطبيعية للمجتمع.

ثالثاً ، على مستوى المحتوى ، فإن تأثير مفهوم المجتمع الصناعي ونظرية التحديث بشكل عام يفرضان نفسيهما. إنني في هذا الصدد سوف لا يكون لدي ما أقوله ، فانا أعتقد أن الأهمية المتعاظمة لتقبل الجدل العقلي والمنطقي والمنهجي في العلوم الاجتماعية ، كان يأتي من خلال التكامل الصارم بين الرؤى والنظريات التي دارت حول مفهوم المجتمع الصناعي. لقد طرحت نقداً لنظرية المجتمع الصناعي ، من خلال

الرؤى الخاصة بتنمية وتطور المجتمعات المتقدمة ، وهي بالطبع تحوي أفكار الليبرالية السياسية(٤).

ووفقاً للطرح النظري حول المجتمع الصناعي ، فعلى الرغم من أن التصنيع يعتبر القاطرة التي فعلت عمليات التحول في المجتمعات الصناعية في فترة ما بعد الحرب ، وزادت من وتائر الاستقرار في الاقتصاد الغربي ، إلا أن دلالات النجاح كانت تنبئ بزيادة التفاوت في الدخل والثروة ، ناهيك عن التباين في فرص الحياة . وبغض النظر عن ما أشرت إليه قبل قليل ، فالتصنيع كان محركاً للتقدم في عملية التاريخ ليس على صعيد الغرب فحسب ، بل في كل أصقاع العالم.

إن الربط بين العناصر السابقة يجعل الإجماع الأرثوذوكسي يجسم الاتجاه السابق ، ليس في إطار علم الاجتماع ، وإنما أيضاً في بعض العلوم الاجتماعية بشكل عام. وبالطبع إذا كنا نستخف من تباين وجهات النظر في داخل هذا الإجماع ، فضلاً عن الاتجاهات بينها ، فإنني سوف أقف موقفاً ناقداً من خلال اليسار. إنه إبان فترة هيمنة الإجماع الأرثوذوكسي التي كانت تتحدد من خلال تاثير ماركس ، فإن كثيراً من الدفوعات النظرية التي وجهها كل من ميلز Mills ودارندورف Dahrendorf و لوكوود Lock Wood وفيبر Weber وركس Rex الذين لا يدخلون

في زمرة الماركسيين ، يمكن أن تساعدنا على فهم الأحداث السابقة. إنه من خلال أعمال المفكرين السابقين ، وما دار من جدل حول أطروحاتهم ، يمكننا أن نقف على الخلاف الدائر بينهم ، خاصة فيما يتصل بقضية الإجماع الأرثوذكسي.

إن إشاحة النظر عن هذا الجدل يجعلنا نرى أن الإجماع الأرثوذوكسي الذي اتشحت به مقولات علم الاجتماع ، قد ساهم في صياغة الوحدة المعرفية في علم الاجتماع ، خاصة فيما يتصل بالشكل ، ولكن ما حواه هذا الشكل كان مطروحاً على ساحة النقد ، حيث دارت معركة شديدة الأوار بين المفكرين الذين ذكرنا لهم قبل قليل. إن ما ساد بالأمس ليس هو هو اليوم. إن الإجماع الأرثوذوكسي اليوم لم يعد على حاله ، إذ طرأ عليه تحولاً واضحاً. فالإجماع تحول إلى انحلال من خلال أعمال النقد لكل مكتسبات الفلسفة الوضعية في العلوم الاجتماعية ، وهو ما انسحب على الوظيفية التي أخذ منها البعض موقفاً نداً[٥].

وأحرى بنا أن نسجل هنا ، أن النقد الذي وجهته الوضعية الجديدة لكل ما هو قائم ، جاء لكي يساهم في صياغة منطقية لوحدة المصطلح. إنه مما سبق يمكن القول أن ما طرأ على العلوم الاجتماعية من

تحول يعكس حجم التغيرات التي جاءت على صعيد العالم برمته. إن النقد الذي عرفه العالم الاجتماعي تقاطع مع ما عرفه العالم من مشكلات وصراعات وتحولات ، وهو ما جعل نظرية المجتمع الصناعي تتوافق مع المطالب والاحتياجات والتحولات الاجتماعية التي خبرتها كل بلدان العالم(٦).

١ - التأويلية والوضعية والنظرية الاجتماعية :

إن الاهتمام بالتأويلية كأحد الموضوعات الحديثة على صعيد النظرية الاجتماعية ، يأتي كاستجابة لسقوط الإجماع الأرثوذوكسي على المستوى المنهجي والمنطقي للعلم الاجتماعي. إن استيقاظ العالم المتحدث بالإنجليزية ، أو إعادة إنتاج القواعد التأويلية على مسرح العالم المتحدث بالإنجليزية ، يأتي من خلال التسهيلات التي قدمها اتجاه ما بعد فتنجنشتين"(*) Wittgensteinian داخل بريطانيا والفلسفة الأمريكية.

(*) هو : لودفيج جوزيف جون فتنجنشتين ، الفيلسوف البريطاني الذي ولد بالنمسا وكان من أنصار حركة فيينا ، ومع النازية هاجر إلى بريطانيا ، وهو من أنصار المنطق التجريبي ، وعاش في الفترة المنحصرة بين عامي ١٨٨٩ - ١٩٥١ (المترجم).

لقد تأثر كوكبة من الكتاب بأفكار فتجنشتين ، ويفرض نفسه هنا "بيترونش" P. Winch الذي قدم مجموعة الرؤى المتعارضة مع الإجماع الأرثوذوكسي. إن أهم ما قدمه "وينش" يتمثل في التفريق بين العلوم الطبيعية والاجتماعية ، خاصة في تفسير الأحداث الطبيعية التي تتباين عن الأحداث الاجتماعية. وبيد أن فلسفة "فتنجنشتين" تدافع عن نقطة واحدة ووحيدة ، ألا وهي استمرار الاهتمام بالتأويل ، فإن "وينش" في الطبعة الأولى من كتابه الصغير المعنون بفكرة "العلم الاجتماعي"[٧] ، قد أوضح طبيعة الجدل الدائر بين الفلسفة في العقدين الأخيرين وبين معظم المقولات النظرية في العلوم الاجتماعية التي تتمحور حول تجاهل هذه القضية ، أو رفض ادعائه السابق الذي دافع عنه بشكل غير منقطع النظير.

ففي الكتاب سالف الذكر ، يناقش "وينش" القضية المحورية للعلوم الاجتماعية التي تتمثل بالأساس في الفعل الإنساني الذي يرتبط بالوجود الإنساني ، وما يتأتى عنه من تصرفات أو نشاط. إن فهم معنى السلوك ، وفقاً لوينش ، ينبغي أن يمسك بالقواعد الفاعلة التي تدفقت من خلال أفعالنا. إن معنى الفعل في النشاط ينبغي أن يوجهنا إلى القواعد التي يمدنا به الفاعلين المسببين للسلوك في ارتباطها بفهم المعنى والسبب. ووفقاً لوينش فإنه لكي نمسك بهذه التصرفات أو السلوكيات ، ينبغي أن نركز

على القواعد التي تسبب السلوك ، لا العكس كما هو حادث في العلوم الطبيعية. إن القواعد أو القوانين لا تكون بأي حال من الأحوال مسببة للفعل ، وهذا ما ينبغي أن تركز عليه وتفسره العلوم الاجتماعية ، وفقاً لمنطقها ومنهجها. إنه آن الأوان أن نباعد بين منطق ومنهج العلوم الطبيعية في التفسير ، وما هو حادث في العلوم الاجتماعية.

إن المتأمل في عمل وينش السابق الإشارة إليه ، يجده قد حاول في تأسيسه للعقائد التأويلية أن يوحد بين ما يسمى بمصطلح الفهم Verstehen ومصطلح التفسير Erklaren . إن مصطلح الفهم وفقاً لوينش يمكن ان يفهم على أنه يتساوى مع مصطلح التأويل Geisteswissenschaften الذي ركزت عليه درويسن Droysen وديلتي Dilthey وآخرين ممن ارتبطوا بمفهوم التفسير Erklaren . إنه ينبغي أن نوضح أيضاً أنه إذا كانت العلوم الطبيعية في تحليلاتها قد نحت نحو تطبيق واستخدام الإحصاءات ، فإن التأويلية تكون على عكس ذلك ، إذ استخدمت مصطلح الفهم أو التفسير ، ولكن بعيداً عن التاريخ. إن مجافاة التاريخ تعد أحد الاختلافات الفارقة بين الوضعية والعقائد التأويلية. وإذا كان وينش قد سار بمحاذاة الفعل السابق ، فإن التأويلية تكون على عكس ذلك ، حيث ارتبطت بالتاريخ. إن التاريخ

ليس هو وحسب خطاب الماضي ، وإنما هو خبرة السلوك الإنساني في الوجود.

إنني أود في هذا السياق أن لا يفهم القارئ في ضوء ما قدمته في السطور الفائتة ، أنني أقدم تقييماً نقدياً لعمل وينش أو فلسفة ما بعد فتجنشتين(٨). إنني أردت وحسب أن أشهد على طبيعة وحجم الخلاف بين هذه التأويلية وبين ما يسمى بالتأويلية الأوربية(٩). وأود أيضاً أن أشدد على أن النظرية الاجتماعية التي ولجت باب التأويلية لم تستطع أن تتحول عن التفكير المنطقي والمنهجي التي عرفته النظرية الاجتماعية قبل ظهور الإجماع الأرثوذوكسي (المتزمت). إن رؤية "وينش" في هذا الصدد لم تقدم إثباتاً منطقياً لاختلاف المنظرين الاجتماعيين حول القياس بين مصطلح الفهم ومصطلح التفسير. وإذا كان "وينش" قد أغفل الطرف عما أثرناه تواً ، فإن ثمة منظرين آخرين قد أخذوا على عاتقهم مهمة شرح التأويلية ، ولعل أبرز هؤلاء جادامر Gadamer وريكيور Ricoeur اللذان حاولا تلافي الهوة بين التأويلية والنظرية الاجتماعية.

إنه مما سبق يمكن القول أن الفلسفة الوضعية قد انحرفت عن هدفها في ذلك. إنه في هذا الصدد يجدر بي أن ادعي أن التأويلية تخبرنا عن

تشكيل النظرية الاجتماعية من جديد ، حيث تلفت انتباهنا إلى ما تتيحه من مفاتيح خاصة بما يتصل بفلسفة ما بعد فنتجشتين ، التي يمثلها كل من جادامر وريكيور. وإذا كنا نقبل كل من جادامر وريكيور ، فإننا لا نوافق على كل ما أتيا به على علاته ، إذ أننا سوف نضع مقولاتهما على محك النقد.

وعلى هدى ما أثرناه قبل قليل ، فإنني سوف أناقش كل ما قدماه من مفاهيم ومقولات في إطار النظرية الاجتماعية. إن النظرية الاجتماعية من وجهة نظري تتعدى بكثير مجال علم الاجتماع ، حيث تشمل كل العلوم الاجتماعية التي تهتم بالسلوك الإنساني مثل الانثروبولوجيا والاقتصاد والسياسة والجغرافيا الإنسانية والسيكولوجيا. إن مثل هذه المجالات تدخل فيما يسمى بالعلوم الاجتماعية ، ولكن إذا كانت النظرية الاجتماعية تنعزل عن التساؤلات الهامة التي تطرحها الأدبيات النقدية المتصلة بفلسفة العلوم الطبيعية ، فإن الأهمية المتعاظمة للتأويلية في النظرية الاجتماعية ، لا يمكن أن تنعزل عن مفهوم دولة الرعاية. فالتأويلية المعاصرة في كل روابطها هي المقدمة النظرية لعملية التطور ، ناهيك عن صلتها الواشجة بما يدور في فلسفة العلوم[١٠].

إن ثمة أشياء جديدة على هذا الصعيد ، فوفقاً لأفكار جيرتز Geertz ، هناك تنوع كبير في الفكر الحديث(١١). ففي السنوات الأخيرة الماضية ، طرأ تحولاً واضحاً على نظام وتوجهات الدراسات العلمية ، التي راحت تبحث عن الأسباب الحقيقية وراء هزيمة التقليدية ، فضلاً عن رسم خريطة جديدة لحدود النظام الأكاديمي. ففي الآونة الأخيرة أدركوا أهمية وجود نقاط اتفاق حول المشكلات التي يمكن أن تحدث في إطار الحياة الثقافية وبعيداً عن الصعيد الاقتصادي ، وهو ما ركزت عليه النظرية الاجتماعية وأولته. وينبغي ألا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير إلى أنه إذا كان هناك عدم اتفاق بين المفكرين ، فإن ذلك يعود إلى استخدام المصطلحات وفق معاني متعددة ، أو قل أنها تستخدم المفهوم بأكثر من معنى ، إن التنافر بين المداخل النظرية لم يكن يسمح بتوضيح معظم القضايا التي طرحت على ساحة علم الاجتماع ، مما أحدث تشويشاً في استخدام المصطلحات وخلف إخفاقاً بين الإجماع الأرثوذوكسي ، وأبعد العلوم الاجتماعية عن الاجتماع عند نقطة واحدة ، وهو ما سوف أناقشه في مكان آخر(١٢).

إن التشتت الفكري الذي أصاب المهتمين بالنظرية الاجتماعية ، اضعف من قدرتهم على الحركة ، وغلف جهودهم باليأس ، وهو ما

يدعونا إلى ضرورة التخلي عن هذا الجانب. إن الوضع الحالي لتطور النظرية الاجتماعية يتطلب إعادة بناء مقولاتها ، تلك العملية المتصلة بالتركيب Reconstruction . إن عملية إعادة البناء من وجهة نظري تعد أحد الآليات المهمة ، لكي نتجاوز عملية الإجماع الأرثوذوكسي التقليدي. وبيد أن هذه العملية تعد روحاً غريبة على الفكر الاجتماعي المعاصر ، إلا أن المرحلة الراهنة تفرض ضرورة ضخ دماء جديدة في علم الاجتماع.

ومن الأهمية بمكان في نهاية هذا المقال أن نشير إلى أن رؤيتها النظرية في علم الاجتماع ، تضم مجموعة من الأفكار الأساسية التي تتمظهر في نوعين من القضايا ، الأولى تتعلق برد الفعل الذي طُرح من خلال الإجماع الأرثوذوكسي خاصة لدى الوضعية والوظيفية. إنه في هذا الإطار سوف أطور مدخلاً في النظرية الاجتماعية يهتم بتفسير مفهوم الوظيفة باعتباره مفهوماً خادعاً[١٣]. وعلى ذلك فإنه يمكن القول ، أن الواقع الذي خيم طويلاً على الوظيفية لم يستطع أن يحرك عملية سكون هذه النظرية ، الأمر الذي يجعلنا أن نصفها بأنها باتت متحضرة القلب ، ولا تتصف بالدينامية . فإذا كانت التأويلية الذي دفع بها "وينش" قد جعلت البعض لا يفرقون بينها وما تفعله الوظيفية ، وهو ما دفعهم إلى

إدارة ظهورهم لها ، فإننا أردنا أن نحرك الأرض من تحتها بهدف زيادة فاعليتها في عملية الوصف والتفسير. إن ما دفعنا به تواً ، هو الذي جعل ميرتون يرفع يده عن تأييد "وينش" ، ناهيك عن تأكيده على أهمية الفعل وتأييده لمنهج العلوم الاجتماعية ، الذي كان أقل مرتبة عند فيبر Weber[١٤].

إننا كما سبق أن أشرنا ، إن التأويلية هي خبر النظرية ، التي تحاول أن تقدم التفسيرات والتفاصيل الحديثة من خلال الربط بين الإحصاءات الملائمة ومعنى الفعل الذي أعاره "فيبر" كل الاهتمام[١٥]. إنه وفق كل ما سبق ، بالإضافة إلى ظروف الفعل وأهميته أتجاسر وأقدم ما أسميته بالنظرية التركيبية.

وحسبنا ونحن نشير هنا إلى منطق العلوم الاجتماعية الذي يستند على التأويل أن نقول أن التأويلية الحديثة تأتي متعانقة مع الفينومينولوجيا في اهتمامها بمشاهدات الحياة اليومية والممارسة الحياتية. والتي من خلالها يتم التأكيد على كيفية تأسيس النشاط الاجتماعي ، وما يفرزه من سلوك. ولا يفوتني أن أذكر هنا أن نهج التأويلية الحديثة الذي ذكرته قبل قليل يكشف عن عمق التباين بينها وبين الإجماع الأرثوذوكسي ،

ذلك الذي يتمثل في إحلال لغة الحياة اليومية محل ما افتتن به الإجماع الأرثوذوكسي واستخدمه في إطار العلوم الاجتماعية. إن ثمة تحولاً في خطاب العلوم الاجتماعية ، فبدلاً من إعمال الخطاب النظامي أو المؤسسي ، جاءت مفردات الحياة اليومية وتيماتها اللغوية والرمزية لتصبح الشغل الشاغل للتأويلية الحديثة.

وحيث أننا قبل قليل قد أوضحنا للجانب الأول المتصل بالأفكار الرئيسة للتأويلية ، والذي ينصب بالأساس على استبدال الواقع الحياتي ، بدلاً من الرؤى النظامية ، فإن الأمر الثاني يتصل بإعادة إنتاج النشاط كموضوع محوري للإنسان. إنه بات على العلوم الاجتماعية أن تهتم بالعالم الاجتماعي كمعنى ، إذ من خلاله يتم إنتاج معاني الفعل وفهم السلوك وردود الأفعال ، التي ستظل إلى مالا نهاية هي الموضوعات الخاصة بالإنسان ، التي عن طريقها يمكننا الوقوف على أنماط الحياة وآليات استمرارها. وحيث أن ما سبق يمثل البوصلة أو قبلة التأويلية ، لذا فهي جديرة بأن نصفها بأنها إصلاحات ما بعد الوضعية في إطار النظرية الاجتماعية.

النظرية التركيبية :

لقد سبق لي تحديد عناصر النظرية التركيبية بالتفصيل في موضع آخر(١٧). لذا فإنني سوف اقدم عرضاً مختصراً لها. ولتوضيح مفهوم التركيبية(*) ، سوف أحاول أن أطرح مجموعة من القضايا التي دفعت بها في مناقشاتي الأولية. إن أول هذه القضايا تدور حول "نظرية الذات" التي تستند على معظم الأفكار المتصلة بالفكر البنائي ، والتي في الوقت عينه تتباين عن المقولات الفلسفية للوضعية ، وعن مفهوم الكوجيتو الديكارتي الذي نسميه بالإدراك الذي يتميز به الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى. ومع أنني لا أعتبر هذا المفهوم من النقاط المحورية من وجهة نظري ، إلا أنني أدفع به في هذا الصدد لملاءمته لنظرية الفعل التي تذهب بعدم تمركز الذات. ولما كانت التركيبية تسعى إلى تحويل الذات إلى أبنية لغوية مجردة وحسب ، فإن عدم تمركز الذات تسعى إلى إعادة تشكيل الذات ، باعتبارها ذات عاقلة وفاعلة في الوقت ذاته. وعلى الرغم من أن موضوع النظرية الاجتماعية تتمظهر فيه القوة الإنسانية باعتبارها نتيجة محددة

---

* يترجم هذا المفهوم بتشكيل البنية أو البنينة ، وقد آثرنا أن نقدمه بمفهوم التركيب حتى يتماشى مع ما أوضحه جيدنز ، والذي يحاول من خلاله أن يجمع عناصر البنية لا تفكيكها كما فعلت الأطر النظرية لما بعد البنيوية (المترجم).

للقضايا الاجتماعية التي تهتم بها ، فإن ثمة تشابهاً قوياً بين التركيبية وبين ما نسميه فيما بعد الوظيفية. وإنه ليس من المثير للدهشة ، ولا وليد الصدفة أن يتخذ الاثنين أصولهما من بعض المقولات الدوركايمية[١٨].

أما ثاني هذه القضايا ، فإنها تتعلق بقضية الموضوعية ، والتي أرى أنه من الضروري أن نتجنب مثل هذه الموضوعية التي لا تعتمد على الخبرة الذاتية. إن التحول عن هذه الموضوعية فرض ذاته بعد عملية الانحلال الأرثوذوكسي ، ذلك التحول الذي جعلني أركز على مكونات السلوك الإنساني في إطار التركيبية. ويجدر أن أشير هنا ، أنني في إطار التركيبية لا أضع الموضوع "المجتمع ومؤسساته" أو الذات "الفاعل الإنساني" في دائرة اهتمامي ، وحيث ينصب اهتمامي وحسب بممارسات الحياة اليومية. فإذا كان مفهوم الفاعل يلح على ضرورة وجود المؤسسات أو العكس ، فإن جوهر التركيبية يتمثل في إعادة إنتاج مفهومي الزمان والمكان في إطار وقلب الممارسة الاجتماعية.

وعلى الرغم من أن مفهوم الفعل قد حظي بقدر كبير من الجدل الفلسفي ، فضلاً عن إثارته لكوكبة من الادعاءات المضادة حوله ، إلا أنني سوف أستخدمه للإشارة إلى مكونين أساسيين من مكونات السلوك

الإنساني ، وهما ما أطلق عليهما بالقدرة والمعرفة(*). وبالنسبة للمفهوم الأول ، فإنه حينما أتحدث عن الفعل الإنســـاني ، فإنني أقصد به ما يفعله الفاعل أو يحدثه بشكل يختلف عما فعله من قبل. إنه من الصعوبة بمكان أن نفسر دلالة هذا المفهوم بطريقة فلسفية في هذا المكان ، ولكن ما نود التشديد عليه هو ضرورة أهميته في التحليل الاجتماعي ، حيث ارتباطه بشكل مباشر بمفهوم القوة في النظرية الاجتماعية.

أما بالنسبة للمصطلح الآخر ، أقصد "ملكية المعرفة" ، فإنه يتصل بالأشياء التي يعرفها الفرد عن المجتمع ومناشطه المختلفة . ومن الأهمية بمكان أن نشير في هذا الصدد إلى الخطأ الفادح الذي قد يقع البعض فيه ، هو حين يساوي بين معرفة الأفراد التي يتحصلون عليها عن طريق الإدراك ، وما يحويه العقل في خافيته(**). إنه وفق هذه التفرقة ، فإنه يمكن ربط

---

* يشير أحمد زايد إلى هذين المفهومين بأنهما المكْنة Capability وتملك المعرفة Knowledgbility ، انظر: أحمد زايد ، آفاق جديدة في نظرية علم الاجتماع : نظرية تشكيل البنية (نظرية البنية) ، المجلة الاجتماعية القومية ، المجلد الثالث والثلاثون ، العددان الأول والثاني ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، يناير – مايو ١٩٩٦م ، ص٧٣.

** يشير مفهوم الخافية وفق التعبيرات السيكولوجية إلى مفهوم اللاشعور أو اللاوعي الذي تختزن فيه كل الخبرات الإنسانية. راجع في ذلك: يونج ، جدلية الأنا واللاوعي ، ترجمة نبيل محسن ، دار الحوار ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٧م (المترجم).

مفهوم الذاتية ومفهوم الإدراك ، وهو ما أطلق عليه بممارسة الإدراك (الوعي) أو اللاإدراك (اللاوعي) وإذا كانت البنائية الوظيفية بشكلها التقليدي لم توضح بشكل كاف مفهوم الإدراك ، فإنني أعني به أنه الطريقة التي عن طريقها يمكن أن نصل إلى المعرفة الحقيقية لما يدور على سطح الحياة الاجتماعية وباطنها.

وعلى غرار مفهوم المعرفة ، فإن مفهوم القدرة لا تقف وحسب عند مقدرة الأفراد على صنع وصياغة قراراتهم كما هو وارد في نظرية المباراة Game Theory ، وإنما الحقيقة هي تشير إلى الظروف التي يواجهها الفرد بوعي حقيقي ، إذ من خلال هذا الوعي يستطيع أن يضع مجموعة من البدائل السلوكية التي تمكنه من اختيار ما هو مناسب. إن صنع القرار يعتبر مكوناً فرعياً للقدرة بشكل عـــام ، إذ أنها والفعل يتم ممارستهما كنظام يومي ، أو كشكل ضمني للسلوك اليومي(*).

* تـتماهى عمـلية صـنع قرارات الأفراد في الحياة اليومية ، مع ما تطرحه نظرية الاخـتيار العقلاني ، وما قدمه في جوفمان في إطار مفهومي المواقع الأمامية والخلفية وفـق تعـبير نظـرية الدراما المسرحية. راجع: شحاتة صيام ، القهر والحيلة : أنماط المقاومة السلبية في الحياة اليومية ، مصر العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، الفصل الثاني (المترجم).

أما بالنسبة لمفهوم "المؤسسات" ، فإنني أعني به مجموعة الممارسات الاجتماعية التي تتم بشكل غير مؤقت ، والذي تم نحته من خلال عالم التاريخ "بروديل" Braudel والتي أسماها بالبقاء المستمر Lonque duree of time ، تلك التي يتم تفعيلها من خلال أعضاء المجتمع. وفي إطار النظرية التركيبية ، فإن كلمة بناء تشير إلى القواعد المنتظمة والمستمرة أو الروتينية في النسق الاجتماعي ، والتي تتسم بوجود حقيقي. إن الخواص البنائية للمجتمع ، ودراسة التفسيرات التي اثيرت حول مفهوم المؤسسات وتطورها ، نجدها تركز على وضعية هذه المؤسسات في تركيب الأنساق الاجتماعية ، وما يتصل بعمليات التدعيم أو الإحباط في الحياة الاجتماعيـــة ، فضلاً عن تكوين المعرفة لدى الفاعلين الاجتماعيين. إن الممارسات الاجتماعية هي التي تحدث باستمرار في الحياة اليومية ، تلك التي تمثل خصائص بنائية للأنساق الاجتماعية ، ومن ثم تمثل قدرة الفاعلين على الفعل بشكل مختلف. إنه وفق ذلك يمكن أن نحدد المكونات الأساسية للنظرية التركيبية التي ترى أن الممارسات الاجتماعية تحدث بشكل متكرر ، وأن أي بناء يتضمن كلاً من الأبعاد والنتائج التي تحدث بشكل مستمر.

إنه على هدى ما سبق ، يمكن القول أن النظرية التركيبية تأتي من خلال فكرة الفعل الذي طورها "وينش" في إطار الأفعال الإنسانية ، وأيضاً من خلال فكرة الذاتية في النظرية الوظيفية. وإذا كانت النظرية الأخيرة قد فشلت في التفاعل مع الفاعلين ككائنات ذات قـــدرة ، ولها قدر من المعرفة ، فإن "وينش" قد نجح في وضع هذه العوامل في موقع مركزي في إطار العلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من أنه لم يضع هذه العوامل بطريقة صحيحة ، إلا أنه يميل إلى وضع المؤسسات ، كما صورها فتجنشتين المثل الأعلى له ، في خلفية تفسير السلوك الإنساني ، أي أنه يجعلها هامشية في التفسير. وبيد أن وينش قد سلك المسلك السابـــق ، فإننا لا يمكن أن نترك الأمور على علاتها ، إذ يمكن أن نقول أنه لن يوضح موقع النتائج غير المقصودة لشكل هذا الفعل. إنه من المهم أن نقف على الظروف غير المعروفة للفعل ، أو التي تمثل في هذا الإطار عدم إدراك دوافع السلوك باعتبارها ركيزة أساسية في نظام معرفة وقدرة الأشخاص. ولما كانت الشخصية ترتبط بالإدراك وبالممارسات المعرفية المتجددة ، فإن ذلك يتكشف من خلال التحليل الاجتماعي الذي يتأسس على المناهج الوظيفية التي تركز على الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي الذي يمتظهر من خلال رد الفعل للنتائج غير المقصودة. إنه وفق ذلك فإن

النتائج غير المقصودة للفعل تعد من الأهمية بمكان للوقوف على النتائج غير المعروفة لعملية إنتاج النسق الاجتماعي.

ولا يفوتني الإشارة هنا إلى أهمية التركيز على مفهوم رد الفعل في النظرية الاجتـــماعية ، وحيث أن مفهوم الوظيفة يعد من المفاهيم والمفردات الأساسية في صياغة مثل هذا المفهوم ، باعتباره جزءاً من المفردات المستخدمة في العلوم الاجتماعية ، فإننا يمكن أن نربطه بمفهوم حاجة الإنسان الاجتماعية التي هي في الواقع ليس لها حاجات معينة. إننا نفترض أن هذه الأنساق لديها حاجات اجتماعية بالفعل ، وبغض النظر عن أن هذه الحقيقة غير شرعية ، إلا أن افتراضنا يأتي من اعتبار أساسي تتضمنه النظرية التركيبية ألا وهو ربط هذا المفهوم بمصطلح الإنتاج الاجتماعي الذي يعتبر مصطلحاً غير تفسيري ، إلا إذا أدخلناه في إطار العلوم الاجتماعية المرتبطة بإدراك الفعل الاجتماعي.

إننا يمكن أن نجمل ما أثرناه من مناقشات قبل قليل ، في تأكيدنا على ارتباط مشاكل الحياة اليومية بالتطور الذي طرأ على المؤسسات. إن التغير الذي طرأ على كلمات المهتمين بالتاريخ ، إنما يأتي من خلال الإنتاج المستمر والفعال لها. إن ثمة تشابهاً بين استخدام "بروديل" لهذا

المفهوم وبين استمرار الحياة اليومية التي وجه "شوتز" اهتمامه لها ، والذي جاء به من خلال أفكار برجسون.

٣ – التأويلية المزدوجة :

لقد أشرت في موضع سابق أن بعض فلاسفة التأويل قد انتقدوا التناقض بين مصطلحي الفهم والتفسير اللذان وضعا من قبل الرواد الأوائل للتأويلية التقليدية وخاصة "جادامر" الذي يرى أن د يلتي وغيره ذهبوا إلى تصوير الفهم على أنه ظاهرة نفسية[٢١]. وبمعنى آخر ن أنه كان ينظر إلى الفهم على أنه ما هو إلا نوع من الخبرة المتجددة للحالة العقلية للأفراد الذين يتم تفسير مناشطهم وتصرفاتهم وإبداعاتهم. وفي إطار الفهم السيكولوجي ، فإن "جادامر" قد وضع هذا المصطلح كمرادف لمفردات اللغة التي يتم بها التعامل والتفاعل بين الناس في الوجود البشري. إن ثمة نقطة أساسية تربط بين التأويل على الصعيد العالمي وبين فلسفة ما بعد "فتنجنشتين" . إنه على الرغم من اتباع "وينش" لأفكار "فتنجنشتين" إلا أننا لا نستطيع أن نقول أنه استند على الفهم السيكولوجي ، الذي يعزو الاختلاف بين الفهم والتفسير إلى عدم فهم الفعل ذاته. إن "وينش" في ذلك ، برغم تأثره بأفكار "ديلتي" وبمفاهيم العلم الوضعي التي جاءت من خلال "جون ستيوات ميل" Mill ، فهو يعارض عملية الاستناد على

التفسير المنطقي الذي تقدمه كل من العلوم الاجتماعية والطبيعية[٢٢]. إن "وينش" برغم حذوه حذو "ميل"، إلا أنه لا يجاريه مواقفه، بل يقف منه موقفاً مناهضاً في طبيعة العلم الطبيعي ومواقفه التفسيرية.

إنه مما سبق يمكن أن نفهم أن الموضوعات التي يعالجها علم الاجتماع لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تنفصل عن التغيرات السريعة التي أثرت على فلسفة العلوم الطبيعية. إن الإجماع الأرثوذوكسي (المتزمت) كما سبق أن ذكرت، لم يكن يهتم وحسب بضرورة تأسيس العلوم الاجتماعية على افتراضات العلم الطبيعي، بل أنه وافق أيضاً على النموذج الأرثوذوكسي[٢٣]. إنه ليس أدل على كلامنا السابق من استناده على الصياغة الليبرالية لصورة العلم الطبيعي الذي دفع بها "كارناب" Carnap وآخرين، مثل بوبر Poper وكو ن Kohen وتولمين Toulmin وفيربند Feyerbend الذين نحوا في اشتقاق أفكارهم من خلال النماذج الوضعية. وبعيداً عن معالجة افكار هؤلاء، فإن ما نود أن نشدد عليه في هذا الصدد هو طبيعة الفلسفة الجديدة للعلم التي لم تستطع إدارة ظهرها لمجمل التطورات التي حدثت في النظرية الاجتماعية.

وبيد أنني لا أقف وراء تشجيع فكرة قيام علم طبيعي للمجتمع ، فإنني سوف أسير وفق خطين متوازيين ، أحاول من خلالهما إعادة النظر في خصائص الفعل الإنساني والمؤسسات والعلاقات التي تسود مع عدم إغفال التغيرات الحادثة في فلسفة العلم. لقد شددت مفاهيم العلم الوضعي على ضرورة تحكم النظريات في ملاحظة العبارات ، ناهيك عن التحقق من التنبؤ بالعناصر المنطقية المرتبطة بالنشاط العلمي. وعلى الرغم من أن كتابات "كوهين" وغيره من المفكرين المعاصرين ، ما تزال تهتم بمثل هذه الموضوعات ، إلا أنهم وضعوا الخطوط العامة لعلم يهتم بتفسير العالم. إن العلاقة بين النماذج وأشكال المعاني عبرت عنها النظريات العلمية التي ولجت باب ترجمة وتفسير المشكلات التي كانت موضوعاً رئيسياً للتأويل لفترة طويلة. إن المشكلات التي نشأت عن ذلك ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظريات التي تطورت في العلوم الاجتماعية ، تلك التي تمثل أهم موضوعات التأويلية المزدوجة. إننا يمكن أن نفهم من ذلك أن العلوم الطبيعية تهتم فقط بتفسير وتحليل العالم الخارجي ، ومن ثم فهي أغفلت تفسير معاني النشاط الإنساني.

إنه في ضوء ما سبق ، فإن التفسير المزدوج في العلوم الاجتماعية يحمل في طياته ما يطلق عليه "وينش" بالرابطة المنطقية بين اللغة الدارجة

لرجل الشارع والمصطلحات الفنية التي ابتكرها علماء الاجتماع. لقد أشار "شوتز" إلى الموضوع ذاته مستعيراً من "فيبر" ضرورة أن تكون ملاحظات الباحثين كافية لتحليل أو وصف أنشطة الأفراد التي تصدر عنهم. وعلى الرغم من صعوبة ما كان يقصده "فيبر" أو وضع تفسيراً مقنعاً لذلك ، إلا أنني أعتقد أن "وينش" في صياغته للنظرية ، كان أكثر توفيقاً من "شوتز" في وضع تطويراً مناسباً لدلالتها(٢٤).

وبغض النظر عن دقة "شوتز" في فهم "فيبر" ، إلا أن ثمة قضية هامة لديه تتعلق بالفهم. إنه وفقاً لرأي "شوتز" فإن المصطلحات يمكن تحليلها بطريقة نموذجية في إطار المفاهيم الخاصة بالفرد. وقد يفهم القارئ في هذا الإطار إلى أننا نشيح الخطأ عن "شوتز" ، أو ندافع عنه. إن العكس هو الصحيح إذا ما تأملنا مناقشة "وينش" لمفهوم "خيار السيولة" في الاقتصاد. ولكن يثور تساؤل هنا مؤداه لماذا يفترض مثل هذا الذي لا يتحكم في فهم ماذا يريد رجل الشارع فهمه أو العكس. إن المقصود هو التأكيد على مدى فهم الفرد للمفهوم ، لكي نستطيع القول أنه مفهوم كاف ويمثل جزءاً من مفردات الخطاب في علم الاقتصاد. والحقيقة أن "شوتز" على النحو السابق يكون قد أشار بطريقة معاكسة للرابطة المنطقية التي يتضمنها التأويل المزدوج الذي يعتمد بصورة أساسية على ما

إذا كان الفرد الذي يتم وصف سلوكه قادراً على فهم النظريات التي يستخدمها السوسيولوجيين. إن ذلك يعتمد على الفهم الدقيق للقائم بالملاحظة للمفاهيم التي تمكنه من تفسير سلوك الأفراد. وعلى ذلك فإن "وينش" يكون على حق ، إذ يرى أن استخدام مفهوم "خيار السيولة" في مجال الاقتصاديات يتطلب ضرورة فهمه ، خاصة إذا ما تعامل مع المسائل المالية التي ترتبط بمفاهيم التجارة والأعمال مثل النقود والتكلفة والخسارة والربح .. الخ[٢٥].

إن استخدام مفهوم التأويلية المزدوجة ربما يتقاطع ، أو يكون أكثر تعقيداً من العبارات المقترحة. وبغض النظر عن ذلك ، فإننا نشدد على ضرورة استخدامها. إن هذا التأكيد يعود إلى اللغة الضيقة والافتراضات النظرية للعلوم الاجتماعية ، ناهيك عن عدم استجابتها للواقع. إنه في ضوء هذا النقد ، فإنه آن الأوان ألا تنعزل النظرية الاجتماعية عن العالم الخاص بها ، والذي نسميه بعالم الذات. لقد كان المتأثرون بالإجماع الأرثوذوكسي (المتزمت) مدركين لذلك ، ولكن لكونهم واقعين تحت تأثير فكرة أن التنبؤ تتأسس من خلال توجهات وافتراضات العلوم الاجتماعيـــة ، فإنهم يحاولون قدر الإمكان تطبيق هذه الفكرة. إننا نفهم أن التأويلية المزدوجة وفق علاقتها بعملية التنبؤ تتشكل من خلال مبادئ

تحقيق الذات لا إنكارها. إن العلاقة بين اللغة العادية في الواقع الاجتماعي المعاش والنظرية الاجتماعية تعتبر من الأمور غير المريحة ، بل والمزعجة ، إذ من خلالها يتم وضع التنبوات محل التعميمات التي يتم استخلاصها عن طريق البحوث الميدانية.

وعلى الرغم من أن مناقشة "وينش" تشير إلى الحدود المنطقية لهذا الموضـــوع ، إلا أنها في الوقت ذاته فشلت في الوقوف على النقص أو الفقر في وسائل التعبير عن حياة الأفراد الذين نهتم بتحليل سلوكهم وتصرفاتهم. إن التأويلية المزدوجة كما نطرحها تنفض عن كاهلها هذا العجز ، وهذا ما عبر عنه "جادامر" في حواراته. إن الحقائق التي تصل إليها العلوم الاجتماعية يمكن أن نصل إليها من خلال السلوك الاجتماعـــي ، الذي بات هامشياً في أي تحليل سوسيولوجي ، أو لا يدخل في باب الظواهر الاجتماعية التي هي محل اهتمام النظرية الاجتماعية. وعلى ذلك إن تمحور الاهتمام حول دراسة وتحليل السلوك يعد الجسر الذي يربط العلم الاجتماعي بالمجتمع الإنساني ، ناهيك عن قدرته لفهم آليات السيطرة والاستغلال من جانب ، واعتباره وسيلة لتعزيز عملية التحرر من جانب آخر.

خاتمة :

ثمة كوكبة كبيرة من المشكلات التي تمت بمحاذاة التطورات التي سبق أن أشرت إليها في الصفحات السابقة ، لذا سوف أنهي مقالي هنا بتوضيح لبعضها على النحو التالي :

أولاً: مايزال هناك بعض القضايا الرئيسة التي يمكن إيجاد حل لها في الفلسفة الوضعية للعلم الطبيعي . والتي هي موضع جدل نظري بين المفكرين. لقد نشأت بعض الاعتراضات على الرؤى التي دفع بها المفكريـــن ، والتي تتعلق بتكريس النموذج الأرثوذوكسي (المتزمت) في علم الاجتماع. إنه يبرز هنا محاولة "بوبر" الذي جاهد لوضع حدود فارقة بين العلم الحقيقي والعلم الزائف ، أو محاولة "كو ن" في كتابه المعنون "بنية الثورات العلمية" ، أو في كتاباته الأخرى المتصلة بنسبية الحقيقة في العلم. إن ثمة تعديلاً في نظرية العلم جاءت نتيجة الأفكار السابقة وهو ما قام به "هيس" Hesse و "باسكار" Bhaskar اللذان قدما مجموعة من الأفكار في هذا الصدد[٢٦]. ، والتي سوف أعرج على بعضها هنا. إن أهم هذه الأفكار تتمثل في أن العلوم الاجتماعية لم تستطع للآن أن تصل إلى الدلالات الكاملة للعلوم الاجتماعية. وبيد أن هذه الفكرة تبدو متعارضة مع وجهات النظر التي قدمتها التأويلية ، خاصة إذا ما تخاصمت مع

تاريخية "جادامر" فإن النموذج التحليلي الذي قدمه "باسكار" حول النشاط الاجتماعي يكون ملائماً لمفهوم استقلال العلوم الاجتماعية ، وهو ما يتناسب بشكل كبير مع الخطوط العامة للنظرية التركيبية.

ثانياً : إننا في أمس الحاجة إلى صياغة مفاهيم جديدة لتبيان مدى أهمية القوانين في العلوم الاجتماعية. إن الوضع المنطقي للقوانين السببية في العلوم الطبيعية تعتبر شيئاً غير ثابتاً أو مستمراً. ومع أن رؤية الوضعية للقوانين في العلوم الاجتماعية والطبيعية غير مختلفتان ، فإن التأويلية لا ترى موضع قدم لمثل هذه القوانين في إطار العلوم الاجتماعية. ولقد ذكرت في مكان آخر[٢٧] ، أن ثمة اختلافاً أساسياً بين قوانين العلوم الاجتماعية وقوانين العلم الطبيعي. فالقوانين في العلم الاجتماعي هي بالأساس قوانين تاريخية في خصائصها ، إذ تقيم وتمنح الخصوصية لحدود المعرفة التي تعيد إنتاج التفاعلات الاجتماعية في داخل الأنساق الاجتماعية. إن العلاقات السببية التي تنطوي عليها القوانين والتي تشير إلى ارتباط النتائج المقصودة وغير المقصودة بالفعل ، يمكن استبدالها بتطبيق المنطق الثنائي في التحليل الاجتماعي. إن نموذج ماركس لتحليل قوانين السوق في الرأسمالية التنافسية يفرض نفسه هنا. فقوانين السوق سوف تعوض نقص الفهم العام والتحكم في الحياة الاقتصادية من خلال المنتجين

في ظل الظروف الفارقة للإنتاج الرأسمالي. إن الارتباطات التي تعبر عنها هذه القوانين ، ما هي إلا روابط مشتركة في ضوء الفعل الذي يأتي انعكاساً للمعرفة التي تعكسها هذه الارتباطات. إن مثل هذه الأشياء تجعلنا نتجنب الأخطاء التي فعلها "هابرماس" Habermas ودفع بها في كتابه "المعرفة والمصالح الإنسانية" الذي يرى فيه أن المعرفة المكتسبة من خلال عملية الانعكاس الذاتي لا تمثل ظروفاً جديدة وكافية للتحول الاجتماعي[٢٨]. إن المعرفة بالإضافة إلى القدرة تضمن استمرارية أو تغير الأنساق الاجتماعية.

ثالثاً : إن الاختلاف التقليدي بين مصطلحي الفهم والتفسير ، ينبغي أن ندير ظهرنا له ، وبدلاً منه لابد أن نسعى إلى الوقوف على الملامح الرئيسة للحياة الاجتماعية التي صاغتها الفلسفات التأويلية. إنني أوافق على صحة القول الذي يذهب إلى أن الظروف التي تصاحب توليد النشاط الاجتماعي يمكن أن تكون في الوقت عينه مشاركة فيه. إن هذه الظروف تحتوي على المعرفة المتبادلة التي يشترك فيها كل من الباحثين والمشاركين في الفعل لتشكيل وإعادة إنتاج العالم الاجتماعي. ومع ذلك ، فإن ثمة مجموعة من التساؤلات حول بعض القضايا التي تتعلق بكيفية تحديد الوصف الحقيقي للفعل ، أو بمعنى آخر ، من أين يأتي هذا الفعل ،

أو على سبيل المثال كيف تخضع المعتقدات القائمة في الثقافات الأخرى للنقـــد ؟. إنه إزاء ما سبق يمكن القول أن ثمة أشياء تتضح من خلال الآراء المحورية حول الفعل الإنساني. إنه لكي نوضح الفعل الإنساني كنتيجة للسببية الاجتماعية ، فإنني أقدم اعتراضاً أساسياً مؤداه إنه في ضوء الشواهد الواقعية ، لا نجد موضع قدم ، أو ضرورة لاستخدام القوانين السببية في العلم الاجتماعي.

رابعاً : إن النظرية الاجتماعية لابد أن تكون نظرية نقدية ، إنني وفق هذه المقولة آمل ألا يفهم البعض أنني أدافع عن النظرية الماركسية ، أو حتى الآراء المتصلة بالنظرية النقدية التي تعرف باسم مدرسة فرانكفورت. إنني أردت وحسب أن أؤكد أنه ما يزال أصحاب العلوم الاجتماعية لا يستطيعون أن يعيشوا بحياد عن دلالات بحوثهم ونظرياتهم التي طبقوها على مجتمعاتهم ، الأمر الذي يفرض ضرورة النظر إلى الفاعل الإنساني كمعرفة أو كقدرة ، فضلاً عن اعتباره موضوعاً محورياً للبحث والدراسة. ولما كانت النتائج العملية للعلم الطبيعي ما هي إلا نتائج تكنولوجية تهتم بتطبيق المعرفة الإنسانية المكتسبة في كل موضوعات الواقـــع ، باعتبارها صفة مستقلة عن هذه المعرفة ، فإن الوجود الإنساني لا يشكل موضوعاً للمعرفة ، بقدر ما يكون عاملاً لتضمين النظرية الاجتماعية والبحوث الاجتماعية في إطار ما يملكونه من أفعال.

المصـــــادر :

١ – للمزيد حول هذه المناقشات ، انظر :

Central Problems in Social Theory (London : Macmillan, 1979) ch. 6.

٢ – انظر :

M. Truzzi, Verstehen : Subjective understanding in the social sciences. (Reading Mass : Addison – Wesley, 1974).

3 - Carl G. Hempel : The logic of functional analysis, in : Aspect of scientific explanation (New York : Free Press, 1965).

٤ – راجع مقالتي في هذا الكتاب التي جاءت بعنوان :

"Classical theory and the origins of modern sociology"

٥ – يمكن الرجوع إلى رؤيتي حول التركيبية وما قدم حولها من تأملات في :

Apre's La Lutte, In : Studies in social and political theory (London : Hutchinson, 1977).

٦ – انظر :

A contemporay critique of historical materialism (London : Macmillan, 1981).

7 - Peter Winch, The idea of social science (London : routledge, 1958).

8 - However, New roles of sociological method (London : Hutchinson, 1976) ch. 1

9 - K. O. Apel, Analytical philosophy of language and the geisteswissenchaften (New York, Reidel, 1967).

10- Kuhn, The essential tension (Chicago : University of Chicago Press, 1977).

11 - Clifford Geertz, Blurred Genres : The refiguration of social thouth," American Scholar, Vol-49, 1980.

12 - Central Problems in Social Theory.

13 - Functionalism, Apres La Lutte.

14 - Winch, The idea of a social science, pp-111 ff.

15 - Studies in social and political theory, pp-179 ff.

١٦ – لتوضيح هذه العبارة التي أوردتها في هذا المكان يمكن الرجوع إلى:
C. W. Lachenmeyer, The language od sociology (New York : Columbia University Press, 1971).

18 - Central problems in social theory.

19 - Ibid, Ch. I.

٢٠ – انظر الفصل الذي أتيت به في هذا الكتاب بعنوان :

Action, Structure Power.

21 - Hens George Gadamer, Truth and method (London : Sheed and Ward, 1975).

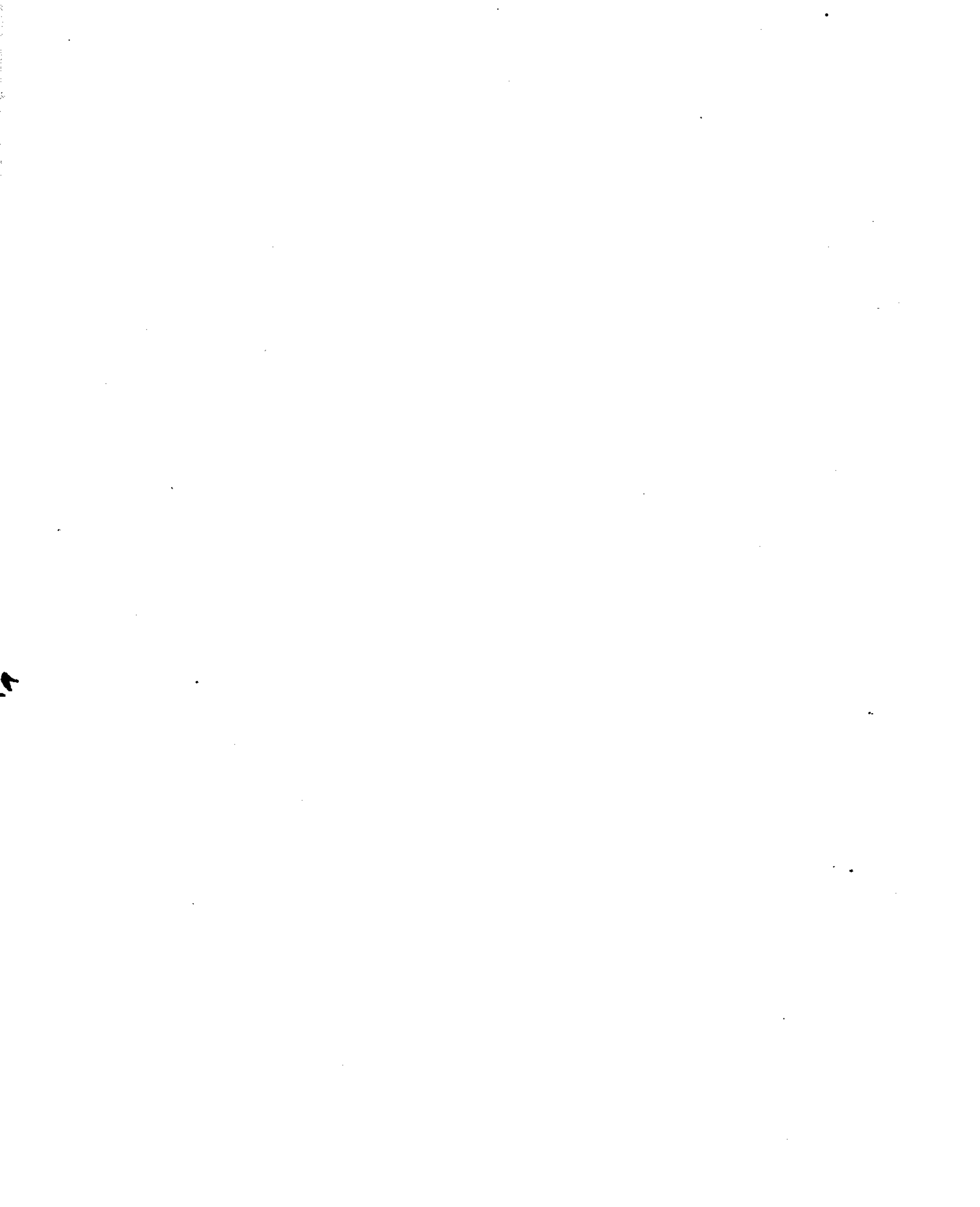
22 - Winch, The idea a social science, p. 71

23 - Herbert Feigl, The origin and spirit of logical postivism, In : Peter Acvinstein and Stephen F. Barker(eds.), The legacy of logical postivism (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1969).



الفصل الثاني

النظرية التركيبية : رؤية نقدية



الفصل الثاني

النظرية التركيبية : رؤية نقدية

فرد دالماير

في بداية هذا المقال ، أود أن أسجل أنني بالرغم من التصدي للمناقشة النقدية لأفكار "جيدنز" ، إلا أنني لا أستطيع أن أخفي إعجابي وتأثري بالاتجاه الفكري له. وحيث أنني أضع نفسي في هذا الإطار ، سيجدني القارئ ملماً بشكل واسع بكل أطروحات "جيدنز" النظرية. والواقع أن كلامي السابق لا يعني أنني سوف أسلم بكل ما يثيره من أفكار على طول الخط. إن العكس هو الصحيح. إنني سوف أختلف معه في كثير من القضايا التي يثيرها. وأحرى بي أن أسجل هنا ، أن الاختلاف لا يعود إلى نوع من التحزب بين فريقين متناحرين ، بقدر ما يعود إلى نوع من الخلاف الذي لا يفسد للود قضية ، إنه وحسب عراك على الصعيد النظري.

وفي بداية حديثي ، يتحتم عليّ أن أسجل كلمة حق في شأن هذا المفكر ، وبشكل عام أنني أجد ما فعله "جيدنز" بشأن تصويره وطرحه لمفهوم الإجماع الأرثوذوكسي (المتزمت) في العلوم الاجتماعية ، وتأصيله لعملية بدايته ونهايته ، ما هو إلا نوع من الالتزام المنطقي والعلمي

والواقعي ، ذلك الالتزام الذي يتأتى من خلال الفلسفة الوضعية التي خرجت من عباءتها عملية الاتساق المنهجي وتساند خطوات البحث الاجتماعي ، فضلاً عن تضامن نظرية المجتمع الصناعي مع أفكار التطور الاجتماعي والإنساني.

وإذا كنا نوافق "جيدنز" على بداية تأسيس الإجماع الأرثوذوكسي ، فإننا نوافقه أيضاً على أسباب أفوله ، والتي يمكن أن نحيلها إلى الأزمات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية ، وما خلفته من أفكار نظرية مضادة حولها في الواقع المعاش. وبيد أن جيدنز يركز في كل أعماله على الجوانب الفكرية والنظرية ، إلا أنه لا يمكننا إشاحة النظر عن اهتمامه بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية ، وهذا ما يثير إعجابي بكل ما يطرحه جيدنز على هذا الصعيد. عند هذا الحد سوف ينتهي إعجابي وتقديري لأعماله ، على أنني سوف أعمل سلاح النقد لفعله حول العلاقة بين العوامل السابقة ، وما فعله بشأن إعادة النظر في الفكر الاجتماعي.

ولا يفوتني إضافة إلى ما سبق ، أن أشيد أيضاً بما قدمه "جيدنز" بشأن إعادة توجيه النظرية الاجتماعية. وهو ما جعلنا نعتبره بأنه من خيرة علماء النظرية الاجتماعية المعاصرين ، الذين لا يدخرون وسعاً في

الاهتمام بآخر ما توصل إليه الفكر الإنساني ، ناهيك عن الوصول إلى ما بعد هذا الفكر. وعلى الرغم من أن جيدنز في مواضع متعددة ، يعترض بطريقة ضمنية على اعتبار العلوم الميتافيزيقية إطاراً طبيعياً لنظرية المعرفة ، وكأساس لدراسة التفاعل الإنساني كما يذهب "ريتشارد رورتي" R. Rorty وهو ما أوضحه في كتابه الأخير المعنون بـــ "المشاكل الأساسية في النظرية الاجتماعية" ، إلا أنه يهتم بما يكتنف ويحيط بالإنسان الحديث من إشكاليات. إنه في هذا الكتاب يسدد مجموعة من الانتقادات حول الفاعل الإنساني الذي ركزت عليه الفلسفات الوضعية ، وما جاء بعدها من فكر بنيوي في إطار علم الاجتماع ، وهو ما يتضح من خلال أفكار البنائيين المعاصرين أمثال "فوكو" Foucault و "دريدا" Derrida و "لاكان" Lacan ، الذين أدركوا في الوقت نفســـه ، أنه من الواجب أن نتعامل مع بعض النماذج التي تحيط بالفاعل الإنساني والفعل الاجتماعي في الوجود. إن الفاعل هنا يرتبط بصورة واسعة ببعض الأفكار مثل مقاصد الفعل والمسئولية الإنسانية التي يطلق عليها بشكل تقليدي بالحرية.

إنه نتيجة لذلك ، فإن "جيدنز" يواجه مجموعة من التحديات التي تتعلق بموائمة موضوعات الوجود Ontology مع ما بعد البنائية ، دون أن يتخلى عن الاهتمام بمفهوم المعرفة الواسعة وحسابات الفعل وطموحات

الفاعلين. إن مهمة التحرك خلف موضوعات ما وراء الطبيعة ، يجعلنا نتخلى عن بعض بصائرنا ، دون أن نسقط في موضوعات الموضوعية والحتمية. وعلى ما سبق ، فإنه يمكن أن نوجز في الورقة الراهنة ، أن استجابة "جيدنز" حول هذا التحدي ، يأتي من خلال صياغته لنظرية اجتماعية تأويلية ، وإن كانت ليست تأويلية خالصة ، إذا ما وضعناها على المحك التقليدي لـــ Geisteswissenchagten ، أو حتى أنها أعادت من جديد بريق الوضعية ، وما تدثرت به من رداء تفسيري. إنه وفق هذا المعنى ، فإن النظرية وحسب دفعت إلى الاهتمام بإحياء التأويلية من جانب فلاسفة ما بعد فتنجشتين مثل جادامر وريكيور وغيرهم من المفكرين ، فضلاً عن طرحه لبعض وجهات النظر النقدية حول فكرة الإجماع الأرثوذوكسي ومكوناته الأساسية خاصة الوضعية والوظيفية ، إن جيدنز وفق ما طرحناه قبل قليل يكون قد استعاض نظريته التركيبية محل النظرية الوظيفية. والذي حاول من خلالها ربط النسق بما يحيط به من أنساق ، وحلل وظائفه في ضوء ظروفه التاريخية. أما بالنسبة للفلسفة الوضعية ، فإنه استطاع أن يسهم في تصحيح بعض مقولاتها من خلال فكرة التأويلية المزدوجة أو الثنائية ، الذي عن طريقها يحاول أن يصيغ فهما تفسيرياً يتعامل بالأساس مع أنماط الحياة الاجتماعية التي ما هي إلا نماذج للأنشطة والعلاقات المستمرة ذات الفكرة والمعنى في الوقت ذاته.

وبعد أن حاولت أن أعرج على ما أتى به "جيدنز" في تشكيل نظريته بشكل عام ، فإنني في السطور القادمة سوف أضع هذه الرؤى تحت مجهر التحليل ، وخاصة فيما يتصل برؤيته حول التأويلية وتشكيل النظرية الاجتماعية. إنني في هذا الصدد سوف اركز على مكونات هذه الرؤى وبنائها النظري ، وما يتصل بفهم التأويلية الثنائية. إنه حسب وجهات النظر التي يطرحها "جيدنز" فإن أول ما يلاحظ فيها هو ظهور مجموعة من المتطلبات الظاهرة في النظرية الاجتماعية ، التي تتعلق بضرورة إيجاد نظرية تركز على الذات ، من خلال استراتيجية منهجية تتخطى كل من فكرتي الموضوعية والذاتية التي دار حولهما الجدل في إطار البنائية وما بعدها. وعلى الرغم من أن التأويلية تتخاصم مع فكرة الكوجيتو الديكارتية ، والرؤى الحديثة حول مفهوم الإدراك ، إلا أنه بحث عن غطاء جديد للذات الإنسانية ، ذلك الذي تمثل في مفهوم الوجود الإنساني الفاعل. إن اهتمامه بما سبق جعله يدير ظهره للموضوع (المجتمع — المؤسسات) التي سبق أن منحه الأولوية. إنه عبر ذلك فقد ركز على ضرورة إعادة إنتاج الممارسة. إن اهتمام "جيدنز" بالفاعل الإنساني وبالفعل الذي يصدر عنه ، جعله يركز على جانبين مهمين هما القدرة والمعرفة اللذان ربطهما أخيراً بمفهوم استطراد الوجود المتباين للإدراك الذي طرحه الفرويديين من خلال مفهوم اللاشعور. وفي موضع آخر من

كتابه "المشكلات المركزية في النظرية الاجتماعية" يتحدث "جيدنز" عن النموذج الهيراركي للمؤسسات الاجتماعية الذي يهتم بربط عملية القصد باللاشعور ، كدافع العوامل التي تتحول في ارتباطها بالظروف اللاشعوريـــة ، وكنتائج غير مقصودة للفعل. إن خصائص النموذج الهيراركي تتمثل في الرغبات الإنسانية التي تترابط بطريقة متسقة من خلال عملية الإدراك ، الذي يصعب التوصل إليه من خلال الشخص الواعي الذي يستطيع أن يتحكم في أفعاله وفي ردود هذه الأفعال. وأخيراً إنه أصبح من الممكن أن ندفع بوضعية الفاعل في إطار المعنى الذي دفع به "لاكان". إنه يبرز هنا مفهوم البناء ، ذلك الذي يعني لدى "جيدنز" بالمؤسسات الاجتماعية التي يتم في إطارها الأفعال الاجتماعية أو الممارسات التي تتشكل على نطاق واسع في إطار الزمان والمكان. إن مفهوم البناء لدى جيدنز يشير على أنه مجموعة القواعد والمصادر غير القائمة في النسق الاجتماعي ، أو قل أنها التي لا تتمتع بوجود حقيقي في الواقع القائم.

إننا يمكن أن نستدل من الأطروحات السابقة في الكتاب الذي أشرنا إليه قبل قليل "المشاكل الأساسية في النظرية الاجتماعية" ، أن جيدنز يفرق بطريقة واضحة بين مفهومي النسق والبناء ، اللذان من

خلالهما تم تصوير الأنساق الاجتماعية باعتبارها مجموعة من الممارسات الحقيقية القائمة بالفعل في الزمان والمكان. أما بالنسبة لمفهوم البناء ، فإنه يرى أنه شيء غير دائم وليس له حيزاً أو مكاناً معيناً ، وإنما هو نسق متباين وفقاً لعملية إنتاج التفاعلات الاجتماعية. إن مفهوم البناء يتمظهر من خلال عملية التفاعل الاجتماعي ، أو قل أنه مظهراً للأنساق الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية التي تعج بمجموعة من التفاعلات الاجتماعية التي تفرضها الضرورات البنائية في المجتمع. إن ما سبق يوضح أن البناء يمثل وضع وتطبيق القواعد الدائمة والمؤقتة ، وهو ما يتعاكس مع رؤية الوظيفية للبناء ، الذي تراه بأنه يمثل الوضع المستمر للوجود. إننا نفهم من ذلك أن موضوع هذه الورقة ينصب بالأساس على الممارسات الاجتماعية التي تحدث بشكل متكرر ، وأن البناء يمثل كل من الوسيلة والنتيجة للممارسات التي يتم فعلها بشكل مستمر أو روتيني.

إنه يبدو لي أن الهدف الأساسي ، وكذا الميزة الأساسية للنظرية التركيبية الجديدة ، تكمن في إعادة تفسير وتحديد العلاقة المتبادلة بين القدرة والبناء. إن وجهة نظر التركيبية التي يطرحها "جيدنز" تتمثل في كونها مجموعة من الملامح الفارقة ليس فقط على صعيد ارتباط الجديد بالمؤسسات ، وإنما أيضاً على صعيد أدواتها وإطارها التنظيمي الوظيفي

الذي يتصل بالأنساق ، وباعتباره من الخصائص البنائية لها ، تلك التي يألفها التحليل الوظيفي. وبغض النظر عما قدمه جيدنز ، فإنني أرى أن مفهومه حول البناء والوظيفة يأتي متناقضاً إلى حـــد ما ، وهذا ما سوف أحاول أن أوضحه في أماكن أخرى . إن النظرية البنائية مدينة لأفكار "جاكيوس دريدا J. Derrida " حول تركيب البنية ، الذي من خلالها حاول تصوير البناء باعتباره نوعاً من النظام الحقيقي أو الغائب. إن بنائية "دريدا" تتوضح في استخدامها لتباين العناصر الحقيقية في الوجود ، أو وفق المعنى الراديكالي فهي تدخل في التحليل الاجتماعي للوجود غير الحقيقي.

إن البعد المتعالي للموسسات الذي يكمن في خلفية "جيدنز" تظهر سماته كرغبة غير كاملة. وعلى خلاف ما تقدم فإن معالجة "جيدنز" للنظرية تبدو فاترة ، وخاصة فيما يتصل بمفهوم النظام الحقيقي الذي لا يحمل سوى علاجاً طارئاً لمجموعة من العوامل الجارية أو السابقة ، والذي يعمل على إحلال العوامل البنائية التي سبق أن تم طرحها. إن المدقق في مفهوم الخصائص البنائية يجد أن أطياف ميرتون تظهر بوضوح خاصة فيما يتصل بطرحه لمفهوم الوظائف الكامنة والظاهرة. إن إثارة أمثلة حول ما سبق ، يمكن أن يأتي في ترجمته للخصائص الكامنة التي تظهرها المصادر

التي تطبقها الممارسات المؤسساتية التي يقال أنها تحدثه ، أو ربما أن تحدثه في الحياة اليومية. إنه في حالة وجود قواعد ، فإن ترجمة العمليات تبدو أقل وضوحاً. وإذا كان ثمة صعوبات نظرية تحيط بفكرة فتنجنشتين حول القواعد التي تحكم السلوك ، فإن هذه القواعد التي باتت معروفة من قبل "فتنجنشتين" هي ما وقع فيها "جيدنز" ، حيث جاءت تفسيراته متعلقة بهـا ، خاصة فيما يتصل بأن السلوك هو أحد مكونات النظام الحقيقي. إنه من خلال ذلك فإنه لن يوضح كيف تكون القواعد وسيلة ونتيجة لممارسات اقتصادية متكررة في آن. إن خطأ "جيدنز" يحتاج إلى أدلة كثيرة لإثبات مكانة القواعد في عملية البناء. وهو ما يجعل هذه الفكرة يكتنفها الغموض وبالذات في ارتباطها بمفهومي القدرة والبناء ، فعلى الرغم من دفاعه المستميت لاكتساب هذه الفكرة مكانة نظرية ، ومن ثم الاستناد عليها كمقولة أساسية ، ونقطة ارتكاز في تفسيراته الأخرى التي دفع بها ، إلا أن الواقع والتحليل النظري يثبت خطأه وعجزه عن ذلك .
ويجدر أن نشير إلى أن "جيدنز" قد أشار في كتابه "المشاكل المركزية في النظرية الاجتماعية (ص٩٢) إلى أن هذا المفهوم لا يمكن تعريفه من خلال البنية كما يفعل المشتغلين في حقل الأدب. إنه يرى أنه بإمكاننا أن نوافق على فكرة الفعل ، حيث أن مفهوم القدرة إذا ما استخدمناه ، فإنه يساعد في إقامة التفرقة بين مفهومي الفعل والفاعل. ووفق هذا التصور

فإن مفهوم القدرة يفوق عملية التنسيق التقليدية بين ما يسمى النشاط المقصود وبين رد الفعل الإنساني المتجدد المدفوع من الخارج.

وعلى هدى أفكار علم الاجتماع الفيبري ، وحتى ما بعد الفيبرية ، فإن ثمة أحداث وتحولات طرأت على النظرية في علم الاجتماع. إن أحد الأشياء المثيرة للغرابة في نظرية "جيدنز" هو الفتور والتذبذب الذي يبدو بلا ريب في عملية الربط الوثيق بين الفكرة والسلوك اليومي. لقد حاول "جيدنز" أن يعكس فهمه في هذا الصدد ، إذ حاول أن يربط النشاط الإنساني باعتباره فعلاً عقلانياً يدخل في إطار السلوك الإنساني الذي يتكون من القدرة والمعرفة. وكما سبقت أن أشرت ، فإن جيدنز يرى أن القدرة هي أداء الفاعل لفعله ، بينما يرى أن المعرفة هي عملية الإدراك التي تفسر على أنها معرفة الفاعل وإدراكه لفعله ، والتي تعني في الوقت نفسه مختلف أنواع الأشكال الضمنية التي ينتجها الوعي في معترك الحياة اليومية.

لقد أوضح "جيدنز" في كتابه "المشكلات المركزية" ص(٥٧) أن هذا المفهوم يتحدد بالأساس في المعرفة الضمنية التي يمكن تطبيقها بمهارة من خلال ممارسة مختلف السلوك في مجال أو سياق معين ، وبذا تكون

المؤسسات الاجتماعية ما هي إلا ممارسات اجتماعية يتم وفقاً لها عملية للتفاعل الاجتماعي والتي عن طريقها يمكن تعيين الأشكال البنائية سواء بشكل دائم أو مؤقت. ووفق هذا كله ، وفي إطار السياق البنائي ، فإن القدرة تمثل النشاط المقصود ورد الفعل الذي يتأتى عن الإدراك أو الوعي ذلك الذي يعكس الترابط بين الفعل واللافعل في إطار القدرة ذاتها.

وإذا كان المفهوم الأخير قد غلفه "جيدنز" بإطار منطقي لكي يأتي متبايناً عن مفهوم الفعل ، كما أوضحه في الكتاب الآنف الذكر ، فإنه في الواقع قد حاول أن يربط بين الذات والفعل ، وهو ما أراد أن تفرد له النظرية الاجتماعية في هذه الآونة مساحة أكبر من الاهتمام. إنه ينبغي — وفقاً لجيدنز — أن نلتفت إلى أن الفعل لا يشير وحسب إلى مسألة الأداء ، وإنما أيضاً لابد وأن نضيف إليه مسألة رد الفعل ، تلك التي تتعلق بالتفاعلات الاجتماعية. إننا يمكن أن نوافق على ما طرحه "جيدنز" في كتابه "المشاكل المركزية ص٤٤" والذي مؤداه أنه آن الأوان أن تفهم النظرية الاجتماعية أنه لا يمكن أن ندرك عملية الممارسة في ضوء الغموض الذي يغلف الأفعال ، خاصة وأن هذه الأفعال لا يتم تصويرها وفق حدود قدرة الفاعلين وسلوكهم الذي يتحقق من خلال الاعتماد على

التفسيرات الوظيفية التي لم تكن جديرة بالنفع ، ناهيك عن عدم شرعيتها.

لقد أشرت من قبل إلى بعض القضايا التي يكتنفها بعض الغمـــوض ، والتي تثيرها النظرية التركيبية وصاحبها "جيدنز" ، خاصة ما يتصل بمفهومي القوة والمؤسسات ، وهو ما دافع عنه في إطاره التركيبي الذي يرتبط بوشائج قوية بمفهوم البناء الاجتماعي ، وبالتفسيرات التي جاءت وفق نهج الفلسفة الوضعية ونظريتها المعرفية. إنه الآن يتراجع عن ذلك ، والدليل على ذلك هو ما يقدمه لنظرية التأويل وارتباطها بالعلوم الاجتماعية والإنسانية ، ومخاصمته في الوقت عينه للابستمولوجيا التي أنتجها العلوم الطبيعية.

إن "جيدنز" في كتابه الذي أشرت إليه قبل قليل ينكص عن النموذج الأرثوذوكسي للعلم الطبيعي والميتافيزيقا ، كما جاء ذكرها في كتابات كوهين Kuhn وتولمين Toulmin وآخرين ، إذ يوضح أن العلم ينبغي أن يهتم بتفسير العالم ، ذلك الذي يفصل العلوم الإنسانية والاجتماعية في تفسيراتها وشروحها عن العلوم الطبيعية. إنه يهتم وحسب بتأويل العلوم الاجتماعية والنظريات الأخرى التي تفسر العالم المعاش. وفي

ضوء ذلك يرى أنه من الواجب أن نخضع ما توصل إليه العلم في ضوء ما يسمى برد الفعل ، الذي ينبغي على العلوم الاجتماعية أن تصعد اهتمامها به. وهذا ما يطلق عليه "جيدنز" بمفهوم التفسيرية المزدوجة أو الثنائية للعلوم الاجتماعية ، أو ما أسماه "وينش" بالروابط المنطقية بين اللغة العادية لرجل الشارع والمصطلحات الفنية التي ابتدعها علماء الاجتماع. إن التفسير التركيبي للتأويلية سوف يعيد إنتاج ما تم تفسيره من خلال ما قدمه المفكرين ، ذلك الذي يأتي من خلال رؤية أساسية مؤداها ، أنه في إطار العلم الطبيعي وما طرحه من مفاهيم فنية لم تكترث بردود الأفعال ، وهو ما يبعدها عن إطار العلوم الاجتماعية ، الأمر الذي يفرض الاهتمام بالواقع المعاش وتفاعلاته.

إنه على هدى ما سبق ، فإنه وفق ما قدمه "جيدنز" فالنظرية الاجتماعية ينبغي ألا تنعزل عن ردود أفعال ما تدرسه. إن ذلك يعني أنه على النظريات الطبيعية والاجتماعية أن تهتم وتركز على التأويل. فإذا كان العلوم الطبيعية لا تهتم ولا تضع نصب عينيها مسألة التفسير ، فإن على النظرية الاجتماعية أن تولج هذا المضمار أقصد الاهتمام بالتأويل. وبيد أن "جيدنز" يؤكد على ما سبق ، فإننا نتساءل: كيف نستطيع التنبؤ بإيجاد علم واحد يتسم بالوحدة المنطقية التي تتأتى من خلال

التأويل. إن التركيز على الرابطة المنطقية بين العلوم الاجتماعية والطبيعية التي يشدد عليها "جيدنز" تتسم بنوع من التناقض ، وهو نفس ما وقع فيه "جادامر" Gadamer الذي صاغ مفهوم التأويلية من خلال أفكار "ريكيور" Ricoueur خاصة حينما اهتم بدارسة التفاعلات التي تنتج عن عمليات المحادثة وما ينتج عنها من رد الفعل.

وغني عن التبيان ، أن ما اهتم به "جادامر وريكيور" قد اهتم به "رورتي" Rorty ، الذي اكد على ضرورة التركيز على المحادثة التي ترتبط بدورها بالتأويل. إنه من خلال الاستناد على ذلك ينشأ مرة أخرى معضلة التأويل المنطقي ، وكيفية توافقه مع الاتجاه النقدي لجيدنز ، الذي يحاول من خلاله أن يوفق الأوضاع المتناقضة بين مفهومي الفهم Verstehen ومفهوم التفسير Erklaren . إن التناقض الحادث كما بينته قبل قليل لا يستطيع أن يجر النظرية إلى ما يريده "جيدنز" ، أعني العودة إلى التأويل ، فضلاً عن عجزه عن معالجة المشاكل المنطقية والمنهجية التي خلفها غياب الإجماع الأرثوذوكسي.

وإذا ما تركنا هذه القضية ، وأوغلنا في مناقشة جانب آخر ، والذي يتصل بتأويل الأنساق ، فإن "جيدنز" لا يهتم بحسم الصراع بين مفهومي الفهم والتفسير ، بقدر ما يهتم بمعالجة التوصل إلى التأويل ،

وبخاصة ما يسميه بالفهم المزدوج الذي يركز على العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعوامل الإنسانية في هذا التأويل. إنه وحسب يركز على ضرورة أن يلتزم التفسير المزدوج بالعلاقات المنطقية التي أشار إليها "جادامر".

إنه في هذا الصدد تبرز صعوبة أخرى تتعلق بالوشائج العضوية بين التأويل المنطقي والمنهجي ، أو قل العلاقة بين التأويلية والتركيبية. إنه يرى أن النظرية التركيبية تستند إلى القدرة الإنسانية التي تعد مكوناً أساسياً في نظريته التي ينعتها بالتركيبية ، والتي من خلالها يتم التفريق بين وعي الشخص ، وما يدركه من أشياء. وبغض النظر عما جاء تحت عنوان التأويلية المزدوجة ، فإنه لا يتضح كيفية إدراك العالم من خلال المكان المحدد في إطار العلم الاجتماعي ، وما إذا كان للشخص قدرة على إدراك العالم من خلال آلياته الإدراكية والواعية ، اللهم إلا من خلال أفكار التأويلية التي تتخيل الوجود الحقيقي والأنماط المثالية التي شيدت التركيبية وفقاً لها. ويهم بنا أن نوضح هنا أن ما يثيره "جيدنز" من مشكلات تتعلق بمنطقية التأويل ومنهجيته تؤثر على مكانة التاريخي في نظر "جيدنز" وعلاقته بالعلوم الاجتماعية. إنه في هذا الإطار يرى أن القوانين في العلوم الاجتماعية ما هي إلا قوانين ذات شخصية تاريخية ، الأمر الذي يجعل

التاريخ قائماً بشكل ملحوظ. إن ما أكد عليه "جيدنز" في كتابه "المشاكل المركزية" يركز بالأساس على عدم وجود فروق ملحوظة بين منطق ومنهج العلوم الاجتماعية وبين التاريخ ، تلك الفكرة التي جعلته يركز على التناقض التاريخي بين العلم الطبيعي والتأويل.

إن إشاحة النظر عن التناقضات التي وقع فيها "جيدنز" إبان توثيقه العلاقة بين التأويل والتركيبية ، يجعلنا نثني على هذا المفكر ، حيث تصديه وتركيزه على القضايا المرتبطة بإعمال العقل وخياله السوسيولوجي. إن قراءة الأدبيات المتصلة فيما بعد البنيوية ، نجدها استطاعت تدشين اتجاهاً واحداً ووحيداً حول هذه القضايا ، وهو ما جاء في ضوء الاتجاه الذي يتبناه "نيتشه" Nietzsch والذي توسع بشكل ملحوظ في عملية التأويل. إنه وفق كل ما سبق وفي إطار ما بعد البنيوية نثير تساؤلاً مهماً يمكن أن ننهي به هذا المقال ، وهو : كيف نتبنى نظرية الذات من خلال مفهوم الكوجيتو والذات التقليدية؟.

الرد على دالماير :

على الرغم من الوصف الدقيق والحصيف لكل أفكاري الذي قدمه "دالماير" إلا أنني لا أوافق على مجموعة الانتقادات التي كيلها لي.

ووفق كل ما قدمه ، فأنا لا أعتقد أن ما طرحته حول مفهومي الفعل والبناء يغلفه الغموض. إن دالماير يثير مجموعة من القضايا ذات الاهتمام حول المفاهيم السابقة ، إلا أنني أرى أن البناء لا يشارك فقط في الفعل ، والذي يعتبر محور الذات ، بل يشارك أيضاً في تكوين الموضوع الذي يتم من خلاله تفسير الذات الإنسانية ، وهو ما اعتبره أحد إسهامات التركيبية الجديدة التي أتبناها وأدعوه لها.

إنني أرى أن البناء باعتباره ذات مستقلة ، تحمل ثنائية سواء على صعيد التصرفات أو على صعيد رد الفعل الذي يأتي من خلال السلوك الاجتماعي للذات. إن ما وجهه لي "دالماير" من اتهام ، أستطيع الآن أن أدفعه عني ، وهو ما يخص بعدم حماسي لهذه الفكرة ، إذ أنني لا أوافق على ما يتقول به "دريدا" بشأن نهاية الميتافيزيقا. وفيما يخص مسألة التباين بين مفهومي النسق والبناء في النظرية الاجتماعية ، فإنني حاولت أن احدد نمطين من العلاقات بين الجزء والكل ، إذ من خلال ذلك حاولت ربط مفهوم النسق بمسألة تشكيل العلاقات بين الأفراد والجماعات، ذلك المفهوم الذي يلعب دوراً محورياً في النظرية الوظيفية. إنني اختلف مع معظم هذه الرؤى النظرية خاصة في التأكيد على ما يتضمنه هذا البناء من عملية إعادة إنتاجه عبر الزمان والمكان ، وما يخلفه من علاقات اجتماعية

في ضوء علاقة الجزء بالكل. إن هذا الارتباط المستمر بين الإطار الذي يشكل الأنشطة الإنسانية وبين الأشكال البنائية للأنظمة الاجتماعية التي تعد الوسيلة والنتيجة لمثل هذه المناشط.

ويمكنني أن أشير أيضاً إلى قضيتين أساسيتين أشار إليهما "دالماير" ، تلك التي تتعلق بعدم اهتمامي بانفتاح الذات ، وارتباطها بأفكار "هيدجر" حول الحاجة والرعاية. إنني في هذا المكان أشير إلى أن اهتمامي بهذا الموضوع يتضح بشكل خاص حين تعرضت للوجود الإنساني ، والذي عن طريقه أوضحت أن هناك علاقة وثيقة بين التركيبية والوجود الإنساني. وبرغم تعرضي لهذا الموضوع ، إلا أنني أعترف أنني لم أخض تفصيلاً فيها ، وينبغي أن أقر هنا أيضاً بأنني قد أكون قد تأثرت بأفكار "هيدجر" عن الهموم الإنسانية ، إلا أنني لا أوافقه على أفكاره على طول الخط. أما بالنسبة للعلاقة بين العلوم الاجتماعية والتاريخ ، فإنني لا أعرف سبباً لعدم فهم مقولتي حول التفرقة بين مفهوم الفهم والتفسير ، تلك المقولة التي تعتبر رد فعل لأفكار "فيكو". إنني حاولت أن أوضح أن هناك ما يسمى بالذات الانعكاسية التي تربط الإنسان بتاريخه ، الأمر الذي جعلني أدفع بالعلاقة بين العلوم الاجتماعية والتاريخ في إطار نظريتي حول التركيبية.

الرد على جيدنز :

على الرغم من أنني أعيب على "جيدنز" إدارة ظهره لكل الطروحات التي قدمها "هيدجر" ، إلا أنني في هذا المكان حاولت أن ألفت الانتباه إلى أن ما قدمه من صياغات تركيبية حول مفهوم البنية. وإذا كنت قد ركزت هنا على صياغته لمفهوم البناء ، وكيف أن الفاعلين يشكلون وجهات نظرهم وفق تأثير العوامل الخارجية ، التي هي الأخرى تمثل نوعاً آخر من البناءات ، فإن "جيدنز" يخبرنا كيف تحرك خلف ما يسمى بالذات والموضوع ، وخلف وجهات النظر الخارجية. ولكن إنني أجد في هذه القضية عودة إلى ازدواجية الذات والموضوع لدى الفاعلين ، تلك التي تتأسس من خلال الوجود ، وهي التي تتشابه مع ربطه بين العلوم الاجتماعية مع التاريخ. إنه وفق ما سبق فإنني مازلت غير مقتنع بأن جيدنز لم يهمل التاريخية في كل أطروحاته.

الفصل الثالث

الفعل والبناء والقوة



الفصل الثالث
الفعل والبناء والقوة

١ – مداخل لنظرية الفعل

يتحتم علينا في صدر هذا الفصل أن نطل إطلالة سريعة على مفهوم الازدواجية في كل من الفلسفة وعلم الاجتماع ، وما يرتبط بذلك من مشكلات أساسية حول مفهوم الفعل الإنساني. ولابد لنا أن نسجل هنا أن ثمة مجهودات عديدة وبصمات واضحة كرست ذاها لتوضيح أو تحليل الفعل. ولا يفوتني أن أذكر في هذا الإطار أن الفضل في ذلك يعود إلى كتابات "فتنجشتين" الأخيرة ، وهو ما يلاحظه القارئ في تأثري به ، خاصة حينما سأتعامل عن قرب مع مفهوم الفعل نفسه. ومقصده ، وأسبابه ، ودوافعه. وبيد أنني اثني دون مواربة على ما سبق ، إلا أنه من الواجب أيضاً أن أشير إلى أن الفلاسفة كانوا يندفعون وحسب نحو النتائج غير المقصودة Uninfended للفعل ، وهو ما جعل المهتمين بالنظرية الاجتماعية يلتفون حول ذلك.

ولمناقشة هذه المسألة سوف أنطلق من خلال إحدى المناقشات المعروفة التي يثيرها "دونالد ديفيدسون" D. Davidson حين عرج على القضية التالية: "... إنني وأنا أتحرك وألف نحو النور ، وأنا أقوم بإضاءة الغرفة ، فإنني في الوقت نفسه أتنبه في الطواف ..." . إن ديفدسون في إثارته لما سبق ، فإنه يهتم بما أثاره الفلاسفة الآخرين حول ذلك. إن فعل "ديفدسون" سوف يقودنا إلى تساؤل جوهري حول وصف الفعل ، وكيف أنني سوف أصوغ أربع محكات رئيسة ، يمكن من خلالها أن نقف على ذلك؟ . ودون الوقوف مع أو ضد الأدبيات التي تصدت لوصف الفعل ، فإننا ننطلق من خلال مناقشة "ديفيدسون" لأغلبية قسمات التحليلات الفلسفية للفعل ، التي تتحدد عن طريق ما نسميه بإنتاج الفعل. فعلى الرغم من عدم اهتمامهم بنتائج الفعل الذي يأتي عن قصد أو عدم قصد الفاعلين ، أو ما أسميه هنا "بعدم إدراك ظروف الفعل" ، فإن كلامي السابق لا يعني أن كل ما أتى به الفلاسفة جانبه الخطأ ، إن العكس هو الصحيح ، إذ أن جزءاً كبيراً من تحليلاتهم يحمل الصدق خاصة حينما قدموا تحليلات سوسيولوجية لمشكلات النظام الطبقي والتغير الاجتماعي ، والصراع ، والقوة ، تلك التي نجدها واضحة ويعج بها الفكر المدرسي الذي عرفته العلوم الاجتماعية التي اهتمت بالفعل

الإنساني من خلال بعض المعاني التي جاءت مترادفة مع استخدام فلاسفة الفعل.

ولعل أبرز حالة يمكن أن نستشهد بها في هذا الصدد هي التفاعلية الرمزية Symbolic Interaction التي وضع خطوطها الأساسية "أرفنج جوفمان" E. Goffman الذي اختلف مع غيره من السوسيولوجيين ، خاصة حينما وضع سمات الوجود الإنساني نتيجة لعوامل مقصودة ، فضلاً عن تبيانه أن المعرفة والقدرة يساهمان في وجود البناء الاجتماعي للمؤسسات عن طريق الفعل. وعلى الرغم من أن ما سبق يعد من الأشياء والملاحظات العادية ، إلا أنها تعد من الأمور الحقيقية على حد تعبير "جوفمان" ، خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار عجز علم الاجتماع عن وقوفه على سمات الظواهر المقصودة ، وما يتصل بها من تحولات مؤسسية. إننا على هدى السطور الفائتة يمكن القول أن التفاعلية الرمزية من جانب "بلومر" Blumer و "جوفمان" وغيرهم ، لم تستطع تطوير نماذج التحليل المؤسسي ، إذ ذهبت في الطريق المضاد له. وإذا كان القصد وفق ما سبق يساهم في توضيح كيف أن قوة الفعل تعمل على إضعاف المؤسسة ، فإن هذه الرؤية باتت نظرية مضادة ، خاصة إذا ما نظرنا إلى الجانب الآخر للازدواجية التي تسعى إلى تجاوز العلوم الاجتماعية

والفلسفة. إن هذا الفكر التقليدي جاء بدلاً منه الظروف غير الإدراكية والنتائج غير المقصودة للفعل ، تلك التي كانت تشدد على مشكلات التنظيم المؤسسي والتغير ، الذي فرض نفسه بعد السقوط المريع لنمو نظرية الفعل ككل ، ومنذ أن ركزوا على أسبقية الذات على الموضوع ، والبناء الاجتماعي أو الأنساق الاجتماعية على الهدف وقدرة الفاعل الاجتماعي.

إن ما أثرته قبل قليل يمكنني أن .أناقشه مع معظم الكتابات التي ارتبطت بالبنيوية في فرنسا ، ومختلف الرؤى الوظيفية التي انشغلت بها العلوم الاجتماعية في العالم الناطق بالإنجليزية. إن مطالبتي الأخيرة ينبغي أن تفرض ذاتها في البداية، خاصة حينما أقوم بإلقاء الضوء على رؤى الوظيفية في علم الاجتماع في الوقت الحاضر ، وبالتحديد لدى "تالكوت بارسونز" T. Parsons الذي صاغ مفهوم الإطار المرجعي للفعل Action Frame of Reference . وعلى الرغم من وقوفي مدافعاً عن هذا الفكر ، إلا أن ما يعيب على علم الاجتماع البارسونزي ، أنه يفتقد لمفهوم واضح حول الفعل. ووفق المعنى الذي استخدمه هنا ، فإن مفهوم الفعل في العلوم الاجتماعية الذي آخذ منه موقفاً مناهضاً ، يأتي من خلال حيز أو مكان محدد يشغله الفاعل في الحياة اليومية ، والذي عن طريقه يستطيع الفاعل

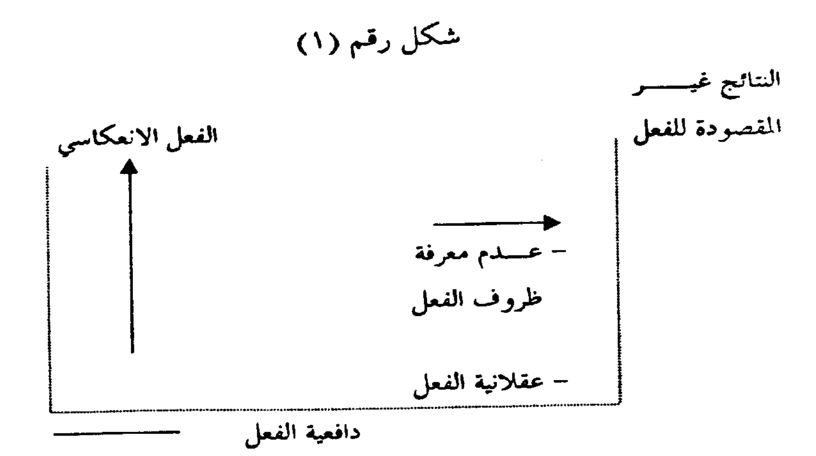
تكوين إدراكاته الخاصة ومعارفه عن النشاط اليومي الذي يعيش في إطاره. إن الأسباب التي تدفع الناس إلى أفعالهم ، أو التي ادعوا لها "بعقلانية الفعل" ، تتضمن انعكاساً حاداً من شأنه أن ينظم سلوك الفاعلين الاجتماعيين بطريقة روتينية مستمرة ، ذلك الذي يؤكد كيفية تأكيد بل وثبات هذه الأفعال.

وإذا كان "بارسونز" قد حاول في بناء الفعل الاجتماعي أن يتكامل مع المذهب الإرادي Voluntarist ووجهات نظره حول سلوك الإنسان ، مع حل مشكلة النظام في المجتمع ، فإنه في الوقت عينه حاول أن يقوم بالتوليف بين الأفكار العديدة التي صدرها مفكري القرن التاسع عشر. في هذا الصدد ينبغي ألا يفوتنا الإشارة إلى أن القسمات الرئيسة للمفهوم تأتي من وجهة نظري من خلال ما طرحه دوركايم ، وليس أدل على ذلك من محاولة "بارسونز" ربط الإرادية مع عملية إدراك وظهور الخصائص الجمعية التي تتخلق عن طريق القيم الذاتية. إن جوهر القيم الاجتماعية هي الرابطة للدافعية الشخصية ومصدر تماسك السلوك الاجتماعي. وثمة تساؤل يطرح نفسه في هذا المقام وهو : من أين تأتي الدافعية إذا ما حاولنا دمجها في إطار تحليل الأنساق الاجتماعية؟.

إن الإجابة على التساؤل الذي طرحناه تواً ، يجعلنا نركز على مجال السيكولوجيا في إطار دراستها للشخصية ، ذلك المجال الذي يساعدنا في الوقوف على القيم المعيارية وموقعها من الأنساق الاجتماعية. وحيث أن سلوك الفاعلين الاجتماعيينْ ينظر إليه كنتيجة لعملية التوحيد بين الفاعل السيكولوجي والتحديدات المعيارية ، فإن الفاعل لا يظهر هنا كفاعل له قدرة ومعرفة ، بل يأتي كما هو عند "بارسونز" و "جارفينكل" واقعاً تحت تأثير مخدر ثقافي.

وإزاء ما قدمناه من اعتراضات على الرؤى الوظيفية وحتى التفاعلية الرمزيـــة ، حول الفاعل ، فما هي وضعية الفاعل الاجتماعي كما نراها ، وما هي الطريقة التي بها يمكن أن ندمج معارفنا في الثنايا العريضة للفعل في النظرية الاجتماعية؟ . إن الإجابة على التساؤل المركب السابق ، يجعلنا نسعى إلى توثيق الارتباط بالغرض من المقالة الراهنة ، وهو ما يتمثل بالأساس في نحت مفهوم جديد هو "نموذج الفعل المتدرج" الذي قمت بتوضيحه في الشكل رقم (١).

شكل رقم (١)



لقد وضعت في الشكل السابق مخططاً أسميته كما سبق أن أشرت بنموذج الفعل المتدرج stratification Model of Action ، ذلك المفهوم الذي لم أستطع أن أبلوره بشكل كامل دون الرجوع إلى ما طرحته من قبل حول مفهوم البناء في علم الاجتماع. فمن خلال استخدامي لمفهومي الفعل المنعكس Reflexive Monitoring of Action وعقلانية الفعل Rationalization of Action ، فإنني سوف أشير أيضاً إلى ما أسميه بالقصد أو غرض السلوك الإنساني اليومي وخصائصه. إن ما أشير إليه بالسلوك المقصود ، هو العملية المستمرة للسلوك في الحياة اليومية. فعلى الرغم من أن السمات المقصودة لدى

الفلاسفة لم تأت مترابطة ، ومن ثم فإن مكانها لم يكن واضحاً في المجموع الكلي للفعل ، لذا نجدهم تجاهلوا ما أسماه "شوتز" Schutz بلحظة الانتباه المنعكس Reflexive Moment Of Attention التي تفسر استمرار تدفق الفعل.

إن الاختلاف الكبير بين الفلاسفة في مسألة تفسير الفعل ، وتحديد دوافعه وأسبابه هو الذي حدا بي أن أستخدم مفهوم الدافع Motive كمترادف لمفهوم الأسباب. إنني هنا أميز بين أمرين ، الأول ينظر إلى الدافعية للإشارة إلى الرغبات التي تحض على الفعل ، ومن ثم ينظر الآخر إلى الدافعية كمعنى للمصطلح. وينبغي أن يلاحظ القارئ أنني لم أحدد الدافعية كحاضر موجود للإدراك ، ولكن رغبت وحسب في توزيع الاعتبارات المفهومية على مساحة الصياغات ، حتى أجد مكاناً لمفهوم اللاوعي. مرة أخرى إنني اعتقد أن تباين واختلاف معظم فلاسفة الفعل في التفسير هو الذي نحى عملية اللاوعي جانباً ، ومن ثم جعل حواري وأتباع "فتنجشتين" يجنحون إلى وضع صياغة منطقية مختلفة لمفهوم عمليات اللاوعي وعلاقاتها.

إن صياغة إدراك الفاعلين الاجتماعيين لم تكن في الحقيقة صياغات كافية ، حتى يمكن أن نميز بين اللاوعي. ولكن بغض النظر عن ذلك ، فإنه آن الأوان أن نفرق بين معنيين أو مستويين لدى الفاعلين الذين يشيدون رؤاهم عن البناء الاجتماعي الذي تأسس من خلال أفعالهم ، وبين استطراد الوعي الممارس. إنه وفق التفرقة السابقة يمكننا أن نميز بين سمات الفعل الإنساني وسلوك الحيوان ، وذلك الذي دفعني إلى الاهتمام بما قدمه "كارل فينكل" لتفسير الفعل الإنساني. إن فكرة التفسيرية تعد أحد الأشياء الضرورية في إثبات الأفعال التي يقوم بها الفاعل ، والتي في الوقت ذاته يستطيع أن يقدم تفسيراً لكل التمثيلات المعرفية والإدراكية التي سوف يقدمها إنتاج وإعادة إنتاج الفعل. إن التفسير يمنحنا أو يمدنا بالأسباب ، لأن الفعل يشير إلى استطراد القدرة ونزعات الفاعلين.

ومن خلال عدم وجود أساليب لمعالجة الموضوع معالجة كاملة، فإن الارتباط بين التمثيل المعرفي والإدراكي وبين الفعل ، يجعلنا نقف على ما إذا كان الفاعلون يستطيعون تفسير نشاطهم عن طريق الأساليب التي لا يألفونها أو يعرفونها عن ذواتهم. إن الوعي الممارس يشير إلى الإدراك الضمني الذي يستخدم بمهارة في صلك القواعد الجارية للسلوك ، برغم أن

الفاعلين لا يستطيعون صياغة الاستطراد. إن ظهور مجموعة السلوكيات في سياق الوعي الممارس ينطبق أو يتماثل بشكل عام مع رؤية "فيتشنجشتين" حول فكرة قواعد السلوك . أو بتعبير آخر ، إن ذلك يقودنا إلى معرفة كيف نفهم الإنجليزية ، إذا كنا لا نفهم مجموعة التعقيدات الهائلة التي تعج بها قواعد اللغة ، أو الأساسيات وسياق استخداماتها. إنه لكي نعرف أو ندرك الإنجليزية ، فلابد أن نفهم الصياغات الاستطرادية لهذه القواعد أو الأساسيات التي تستند عليها هذه اللغة. لقد كرس اللغويون مجموعة واسعة من المعالجات التي من خلالها نستطيع أن نفهم ما يصيغه الجسم من إدراكات ، تلك التي ينبغي أن نعيها.

إن إدراك الفاعل الإنساني يمكن أن يساعدنا في الوقوف على الظروف التاريخية للفعل من جانب ، وعلى النتائج غير المقصودة من جانب آخر ، وهذا ما كنت قد أشرت إليه في موضع سابق ، حينما ناقشت مخرجات النظرية الاجتماعية وتصوراتها عن الحياة الاجتماعية ، وبشكل خاص الرؤى الوظيفية التي لم تستطع أن تطور بشكل واف السمات الإدراكية للفاعل الاجتماعي ، فضلاً عن عجزهم عن التركيز بصورة عميقة على إفلات أو هروب النشاط المقصود للفاعلين عن

تصوراتهم. إنهم في ذلك لم يدركوا أن التاريخ هو مشروع مقصود ، وأن النشاط المقصود برمته يأخذ مكاناً محورياً في المحتوى النظامي الذي عرفته الفترات التاريخية الطويلة.

لقد حظيت النتائج غير المقصودة للفعل بأهمية متعاظمة في النظرية الاجتماعية ، خاصة حينما راعوا مسألة اندماجها في داخل عمليات إنتاج المؤسسات. وإذا كان ذلك كذلك ، فلماذا أحاول هنا أن أوضح الجوانب التي يضمها الشكل رقم (١) ؟. إن الإجابة عن هذا التساؤل يقودنا إلى القول أن النتائج غير المقصودة لم تتضمن تسلسلاً في عملية الإنتاج الاجتماعي الذي يدخل في الواقع في إطار الفعل نفسه. إن إدراك صحة ذلك يكون من خلال تجنبه الدلالات الغائية(*) Teleology للوضعية التي تحل فيها الأسباب المجتمعية محل أسباب الفاعلين. إن المصطلحات التي أقدمها وأقترح لها ، تضع المجتمعات ليست كسبب أو حاجة لشيء معين فقط ، وإنما ترى أن نشاط الفاعلين دائماً ما يسأل عن تأسيس وإعادة إنتاج المجتمعات. إن المدقق فيما اطرحه يجدني لا أسعى إلى تجريد الوظيفية من تيماتها ، بقدر ما أسعى إلى توضيح كيف أن الحالات التي تأسست عليها الوظيفية تتصل بنوع معين من الذاتانية(**).

---

* تعتقد الغائية أن كل شيء في الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة. (المترجم).

** مذهب فلسفي يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية. (المترجم).

عرف علم الاجتماع المعاصر مفهوم الخصائص البنائية الذي يظهر في التقاليد الذاتية التي خبرها الفكر الاجتماعي ، ذلك الذي كان يشير في بواكيره إلى التقاليد الوظيفية التي جمعت بين ما يسمى بالرؤى البنائية والوظيفية. لقد شهد هذا الفكر تحولاً واضحاً من خلال العلماء الناطقين بالإنجليزية ، خاصة لدى كتاب ما بعد الوظيفية مثل "فوكو" Foucullt و "بارتيس" Barthes و "دريدا" Derrida وآخرين ، الذين يرون أن ما بعد الوظيفية باتت نظرية راديكالية نقدية ، خاصة في تعريفها للآليات وطرق التفكير التي تظهر من خلال تدفق الأفكار الحقيقية والتقاليد الوظيفية التي ارتبطت بفكرة البناء ذاته ، والتي في الوقت عينه باتت من الأهمية بمكان لتطوير النظرية الاجتماعية.

إن الاطلاع على طبيعة أدبيات ما بعد البنائية يتضح من تقييمنا لهـــا ، أنها تعدت الرؤية الكلاسيكية لمفاهيم البناء ، أو بمعنى آخر أن مفهوم البناء لم يعد هو هو ، بل جد عليه جديد ، وهو ما نلحظه بصورة جلية في استخدامات علم الاجتماع الانجلوأمريكي. إن معظم علماء الاجتماع المتحدثين بالإنجليزية حينما يستخدمون مفهوم البناء الاجتماعـــي ، فإن عقولهم تشير إلى نوع معين من الدلالات ، وهي التي

تتمثل في النظر إلى العلاقات الاجتماعية ، التي بدورها تساعدنا في بناء التماثلات بين تشريح الجسم والبناء الاجتماعي. إن مثل هذه المماثلات تسعى إلى إدراك البناء وفق مترادف عضوي تعود إلى رؤى دوركايم الذي كان قد طرحها في صياغاته الكلاسيكية من قبل ، وأتت بنتائج نظرية في إطار علم الاجتماع.

إن المهتمين بأمور النظرية الاجتماعية سوف يلاحظون مدى التباين بين مفهوم البناء بالشكل الكلاسيكي الذي جاءت عليه الوظيفية ، وما يثار حوله من مراجعات هنا. وبالطبع فإن هذا التباين يرتد إلى مصدر هذه الفكرة لدى علم الاجتماع الناطق بالإنجليزية التي تحوي كثيراً من الجدل. إن تعيين هذا التباين يتحدد بالأساس إذا ما تعرضنا للكتابات الأصيلة للفكر البنائي الذي يتمظهر على نحو واضح لدى "سوسور" Saussure . فعلى الرغم من استخدام "سوسور" للفكر البنائي قد أحدث ارتباكاً وتشوشاً ملحوظاً ، إلا أنه في الواقع قد استخدم مصطلحاً آخراً غير الذي يشير إليه مفهوم البناء بالمعنى المتعارف عليه. إنه وحسب استخدم النسق كموضوع وهو ما سوف نغرب عنه إلى حين. ولكن ما يهمنا هنا هو الإشارة إلى أن فكر "سوسور" قد تحول إلى رصد العلاقة بين تسلسل المراحل والوضوح الكلي والحقيقي التي تم تضمينها في

الكتابات البنائية وبين العلاقات الجدلية بين الماضي والحاضر ، إن العلاقة بين الجملة والتعبير أو اللغة لم تكن هي هي ما بين الأصول والكلية كما هي في العضوية. وحينما أنا أعبر بجملة ، أو أضع معنى للتعبير عن بعض الأشياء الأخرى ، فأنا أحاول أن أضع مجموعة من القواعد التي تتطلبها عملية صياغة الجملة ، وفق قواعد علم دلالات الألفاظ. ولكن خصائص التركيب اللغوي لا يمكن أن يتساوى مع خصاص المتحدثين باللغة ذاتها في المجتمع. إن هذه الخصائص تحظى بوجود حقيقي ومخالف.

إنه على هدى ما سبق ، فإنني أقدم مفهوماً آخراً للبناء في النظرية الاجتماعية ، وذلك المفهوم الذي يتصل بتوجهاتي ونظريتي الخاصة. ولا يعني ما سبق أنني أقدم تنازلاً عن أهم الأفكار التي تعيننا على فهم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد ، أو التي تسود التجمعات الإنسانية التي استقرت عبر الزمان والمكان من أجل إنتاج وإعادة إنتاج بعض الأنماط. إنني وحسب أحاول هنا أن أناقش مدى إمكانية الاستعانة ببعض الأشياء التي تلائم فكرة النسق ، ومن ثم يمكن استخدامها بحرية في المفاهيم الأخرى التي ترتبط بالمفهوم ذاته. وفي هذا الموقف أجدني مضطراً إلى الإشارة إلى أن مفهوم النسق يستخدم بصورة ملحوظة للإشارة إلى مفهوم

البناء ، وهذا على عكس ما حدث في الأدبيات البنيوية التي طرحت نفسها على ساحة نظرية علم الاجتماع فيما بعد.

لقد استخدمت البنيوية مفهوم النسق ، ولكن بطريقة تفوق استخدامه لمفهوم البناء ، وهذا ما فعله "ليفي شتروس" Strauss ، الذي كان من بين آخرين قد وضعوا على عاتقهم مهمة الوقوف على عناصر البناء. إن تفعيل "شتراوس" لمفهوم النسق على النحو الذي أوضحناه ، يكون قد وسع من استخدامه عن ذي قبل.

وإذا ما ألقينا الضوء على الكتابات الوظيفية ، فإن النظرة الأولى على هذه الكتابات تقودنا إلى المفكرين من ذوي الاتجاهات البنائية الذين تمكننا أعمالهم من الوقوف على ما يرتكزون عليه من أدوات ومقولات ومفاهيم جعل البعض يستخدمونها بطريقة مبسطة بل وغريبة. ولعل أول هذه الاستخدامات تتمثل في فكرة تساند الأنساق الاجتماعية واستخدام المماثلات العضوية التي كانت تشكل معظم توجهات البنائية. إنه من وجهة نظري أن الفكرة الأخيرة هي بعيدة كل البعد عن النظر إلى البناء بطريقة صحيحة ، حيث أنه في الوقت الذي تقوم فيه بتشريح بنية المجتمع

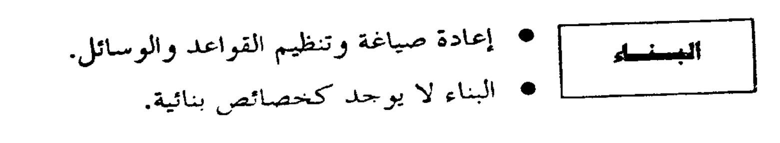
وفق النظرة العضوية ، إلا أن البناء في العمل يتحتم أن تنظر إليه في ضوء النسق. إن النسق هنا ما هو إلا بناء وظيفي : البناء + الوظيفة = النسق.

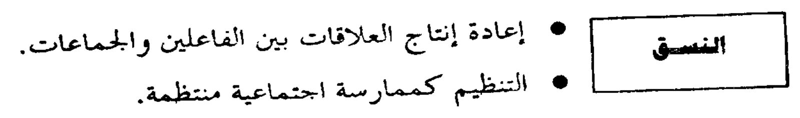
إن ما أشرنا إليه تواً يتطلب لكي يتواجد في أي مجتمع أن يسود التوازن والإحكام التام. وإذا كان ذلك يمثل البناء المجتمعي ، فإنه بالتالي يستقل عن الوظيفة، وهو عكس ما يحدث في بنية الجسم الذي لو توقفت وظائفه ، لذهب الإنسان إلى غير رجعة وتم تكفينه. إن سبب الاختلاف هنا يعود إلى أنماط التفاعل الاجتماعي وإعادة الإنتاج عبر الزمان والمكان. فالمجتمع الذي تعطلت وظائفه فإنه يتوقف عن الوجود. إن ذلك هو ما أخطأ فيه أصحاب الرؤى البنائية ، الذين لم يدركوا عملية التمييز بين البناء والنسق ، وما يرتبط بذلك من ممارسة قد تؤدي إلى ضعف واحدة أو الاثنين معاً.

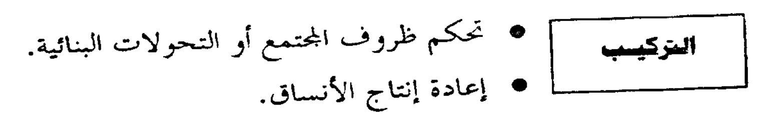
إنه مما سبق يتضح لماذا أحاول هنا الاحتفاظ بمفهوم النسق الاجتماعي ، إنني أؤكد على ضرورة الاحتفاظ بمفهوم النسق ، ذلك المفهوم الذي يضمن إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية. إن هذه الفكرة ينبغي أن تسود ويتوسع استخدامها في علم الاجتماع ، ومن ثم فلابد وأن نفك الارتباط مع ما حواه الفكر البنائي ، وبشكل خاص ما يتصل بفكرة توازن الكائن الحي. إن ما سقته تواً سوف أتحول عنه الآن ، حتى يمكنني

أن أتوجه فوراً لمناقشة وتحديد مفهوم البناء. إن الشكل رقم (٢) سوف يحاول أن يعرض مكنون فكرتي التي أحاول أن أعرضها على النحو المعروض في الشكل التالي :

شكل رقم (٢)







فمن خلال الشكل رقم (٢) فإنني أرى أن الأنساق الاجتماعية في هذا الإطار يمكن النظر إليها باعتبارها علاقات تتوقف كل منها على الآخر ، وهي التي تتضمن موضوعات النشاط الإنساني ، والوجود

المركب الذي يتدفق على مر الأيام. وطبقاً لهذه الرؤية فإنني سوف أشير إلى مخطط سريع يتسم بالترابط. فالأنساق الاجتماعية لم تكن البتة بنـــاءات ، وإنما هي على نحو دقيق تحمل خصائص بنائية وحسب. إن البناءات وفقاً للمعنى المنطقي ما هي إلا خصائص للأنساق الاجتماعية أو للجماعـــات ، كما أنها في الوقت عينه ليست هي مجال لموضوعات النشاط. إن الأنساق الاجتماعية لا يمكن أن توجد في أو من خلال البناءات ، وإنما هي نتائج لمجموعة الأفعال المحتملة في الوجود. وأحرى بي أن أسجل هنا ، أن المخطط الذي وضعته للبناء ، يعد أكثر إحكاماً من مفهوم البناء الذي يستخدمه "شتروس". إذ أن مدخل "شتروس" يشوبه الكثير من العيوب ، إذا ما وضعناه على المحك النقدي ، فضلاً عن اتسامه بالغموض الواضح والمتعمد ، وهو يتضح بجلاء إذا ما نظرنا إلى البناء كعلاقات بين مجموعة من العناصر أو المواضع ، أو كقاعدة لتحولات إنتاج مترادفة عبر المجموعات.

والحقيقة أن هذا الغموض يتضح من خلال مماثلاته في تشييد نماذج رياضية للبناء. وبيد أن البناء يأتي دائماً باعتباره مصفوفة من التحولات التي تلحق بكل البناء ، أو قل أنها مصفوفة أو أساسيات لقواعد التحولات ، فإنني هنا أخرج عن هذا الخط ، لكي أعيد صياغة البناء في

النظرية الاجتماعية عن طريق مجموعة القواعد التي تساهم في إعادة الإنتاج الاجتماعي من خلال الارتباط بالزمان والمكان. والواقع أنني لا أقف عند هذا الحد ، بل أذهب بعيداً ، حيث أرى أن البناء كمفهوم عام يمكن أن يتماثل مع مجموعة المصفوفات والقواعد التي تحدد خصائص الآليات التي تحكم عملية التحولات.

إن تحديدات "شتروس" وغيره من البنيويين للبناء ، وكذا استخداماتهم تعد إلى حد بعيد غير ملائمة بالنسبة للفرد ، خاصة وأنه "أي ليفي شتروس" يركز على عملية الإنتاج من خلال العامل الخارجي الذي يعني به "باللاشعور" في معناه الأساسي. إنه وفقاً للنقد السابق الذي أدفع به في وجه البنيوية فإن نظرية التركيب التي أقدم لها تهتم بكل أنماط العملية الاجتماعية ، التي تتضمن الوعي واللاوعي ، شريطة أن يتم تحديد مركزية الدور والوعي الاستطرادي الممارس ، الذي يضم النتائج غير المقصودة في إطار عملية إعادة إنتاج الممارسة الاجتماعية.

إنه وفق ما سبق ، فإن التحليل البنائي في العلوم الاجتماعية ، وفي المعنى الذي أقصده لابد وأن يتضمن فحص مختلف تراكيب الأنساق الاجتماعية ، التي ما هي إلا بناء كلي يتكون من عملية إنتاج وإعادة

إنتاج الممارسة ، ناهيك عن أن الخصائص البنائية تتواجد في الزمان والمكان الذي يتم فيه تأسيس الأنساق الاجتماعية. إننا حيث نقوم بتحليل كيف يتم تركيب البناء الذي نعنيه من خلال مفهوم الاستمرار التاريخي للممارسة ، فإننا لابد أن نعي أن تركيب الممارسة العضوية في هذا الصدد تمثل عملية المؤسسية. ولإعطاء مثل على ذلك ، فإننا يمكن أن نشير إلى بعض المفاتيح الحاكمة في العلاقات البنائية الجارية في النسق الاقتصادي الرأسمــــالي ، التي بات لها حضور واضح في مجموعة التحولات التابعة التي شهدها ، والتي يمكن صياغتها على النحو التالي :

الملكية الخاصة ، النقود ، رأس المال ، تعاقدات العمل ، الربح

إن المثال السابق يقودنا في الحركة من اليمين إلى اليسار ، وهو وفق هذه الحركة يمثل مجموعة التحولات الحاسمة لإنتاج وإعادة إنتاج الاقتصاد الرأسمالي. فالمال يمثل الآلية التي تغير القيمة الخالصة ، والتي عن طريقها يمكن تحويل حقوق الملكية إلى رأسمال. وبشكل عام فإن رأس المال الحالي يأتي نتيجة لظروف تسليع قوة العمل. وبعيداً عن طبيعة تعاقدات العمل في الإنتاج الرأسمالي ، فإن وجود الملكية — المال كرأسمال في تحوله ، يمدنا بعملية تحويل رأس المال إلى ربح من خلال استقطاع فائض القيمة.

البناء المزدوج :

لقد قدمت في مناقشتي السابقة في المقالة الراهنة ، كيف يمكننا الوقوف على العلاقة بين الفعل والبناء ، إن المدقق فيما طرحته ، يجدني أتعدى الإجابة عن التساؤل السابق ، خاصة وأنني أنطلق فيه من ثنائية الذات والموضوع ، تلك التي جعلتني أتخلى عن مفهوم المكان حتى أتمكن من إدراك ثنائية خاصة في عملية الإنتاج الاجتماعي ، أو ما أعنيه تماماً هنا بالبناء المزدوج الذي يشير إلى خصائص رئيسة للحياة الاجتماعية. أو بمعنى آخر ، أن الخصائص البنائية للأنساق الاجتماعية تتحدد في كل من الوسيلة ونتاجات الممارسة ، التي تتكون منها الأنساق. وإذا كان كلامي السابق يشوبه بعض الغموض ، فإن أفضل الطرق لإزاحة هذا الغموض يتمثل في العودة مرة أخرى إلى المفاهيم السوسورية لإنتاج الكلام. إنه من خلال هذه المفاهيم يتضح لنا أنه حينما أخرج جملة معينة من فمي ، فإنني من خلالها أرسم في الوقت نفسه القواعد التركيبية المختلفة لها ، والتي تترسب في الوعي الممارس للغة. إن الملامح التركيبية للغة التي تشكل الوسائل ، هي في الوقت عينه محاولة لتوليد تعبيراتي التي تساهم في إنتاج الجملة الصحيحة ، ومن ثم تسهم في إعادة إنتاج اللغة ككل. إن مثل هذه الرؤية تعترض على عملية التماثل مع تقييد البناء في الوقت نفسه. إن

معظم الأشكال الثورية في التغير الاجتماعي ، ما هي إلا أنماط محددة لأشكال إعادة الإنتاج الاجتماعي. إنه وفق هذا المعنى تأتي التركيبية التي لا يدخل المكان في إطارها ، وهذا ما فعله أصحاب التفكيكية و "جورفيتش" Gurvitch وآخرين.

وبيد أن فكرة التفكيكية تتطلب الاستمرار في تقديم الاقتراحات المضادة للبناء والحرية التي وضعها كل من "جورفيتش" و "سارتر" Sartre ، فإن "سارتر" الذي كان متأثراً إلى حد بعيد بآراء "هيدجر" Heidegger لم يلاحظ أنه من السهولة بمكان أن يتم دمج أحد العناصر الأساسية في الوجود والزمن المعاصرين ، في إطار ما يملكه من جهد. إن الفكرة المخالفة للماضي والحاضر لدى سارتر" حاولت أن أبحث عن مهرب منها ، حيث أن "سارتر" منح الماضي أهمية متعاظمة ، غير أن الحاضر كان يحفل بحرية خلق عفوي أو تلقائي.

وبتلخيص ما سبق ، يمكن القول أن الاختلافات التي جاءت حول تأسيس البناء ، تحمل كل منها نقضاً في إطار المعنى اللغوي وقواعد تركيب الجملة التي تعترض بالأساس على غياب مجموعة القواعد التركيبية الكلية للغة. وإذا كان ما سبق يسهل وجوده وتطبيقه على اللغة ، فإن

العلاقة بين الجزء والكل في النظرية الاجتماعية يبدو صعباً ومبالغاً فيه ، حيث يحمل جدلاً بين حضور وغياب معظم الموضوعات الثانوية أو التافهة للفعل الاجتماعي التي تتوشج بصلات قوية بالخصائص البنائية للمجتمع ككل. وتربط مؤسساته بمساحات واسعة من الفضاء أو الزمن التاريخي.

وإذا كنت قد جنحت هنا عن عدم الوضوح الكامل ، فدعني عند هذه القضية أن أعود إلى مناقشة إدراك الفاعل الاجتماعي ، الذي قصدت به مجموعة الأفكار الرئيسة التي طورها حول المؤسسات ، التي لم ترتبط باعمال الفاعلين الاجتماعيين الذين ينتجون ويعيدون إنتاج ذواتهم. إن المعرفة الكامنة لكل أفراد المجتمع وفق معنى الاستطراد وممارسة الوعي ، باتت ذات علاقة قوية بالمؤسسات القائمة في المجتمع. ولعل ذلك يتضح في إدراك عدم حدوث العمليات الاجتماعية في المجتمع ، خاصة إذا ما كان من الضروري أن يتضمنها هنا. إن الاتجاه العام لوجهات النظر الأخرى التي تباينت فيما بينها المدارس المختلفة للفكر الاجتماعي ، وبصفة خاصة النظرية الوظيفية ، لم تكن تتبنى منهجية واضحة يمكن من خلالها أن نحسم عملية تحليل الفاعل واكتشافه لأفعاله. ولكي نكشف عن الواقع الحقيقي لمناشطهم ، فإن فعل هذا الموقف العقلي لم يكن وحسب

خللاً في رؤى النظرية الاجتماعية ، وإنما كان دفاعاً قوياً عن هجوم أقوى في الاستخدام السياسي. وأحرى بي أن أسجل هنا أنني تغاضيت عن قصد في هذا المكان عن الاستخدام المبتذل للفعل ، الذي فعلته الرؤى المختلفة حينما طرحت علاقتها بوضعية العلوم الاجتماعية كنظرية نقدية لممارسة الإصلاحات الاجتماعية.

وفي خاتمة هذا الفصل ، يعن لي أن أقوم بتلخيص مجموعة الرؤى التي اختلفت منها ، وخاصة الفكرة التي تتعلق بالخصائص البنائية للأنساق الاجتماعية التي يمكن أن ينظر إليها في ضوء اشتمالها على مقولتي الوسائل والقواعد. ومن خلال إشارتي إلى الوسائل ، فإنني أركز بصورة رئيسة على مركزية مفهوم القوة في النظرية الاجتماعية ، والتي تم تخصيصها للنظر إلى عملية التحول من الهدف الذي طرحت من أجله هذه المقالة ، إلى عملية تحديد طبيعة الإشكاليات العامة التي دار حولها الجدل بين الفلاسفة والسوسيولوجيين. إنني كنت وحسب أريد ربط مفهوم الفعل بطريقة منطقية بمفهوم القوة ، إلا أنه في المصطلح الأخير حاولت أن أفسر بطريقة موسعة من خلال مفهوم القدرة الذي أنتجه الفلاسفة ، حينما تعرضوا لمفهوم حيازة القوة أو قدرة النشاط الإنساني. غير أنني في الوقت

عينه أقر بأنني لم أسع إلى محاولة ربط هذه الأفكار بتطور أو نمو القوة في النظرية الاجتماعية والسياسية.

وبيد أن الرؤى الفلسفية قد اهتمت بمناقشة القدرة التي تتمتع بها الذات ، فإن كثيراً من التحليلات في العلوم الاجتماعية قد سارت على هديها ، إذ اعتبرت القوة ذاتية أيضاً. وفي إطار هذا النهج فإنهم عرفوا القوة باعتبارها قدرة الذات على التدخل في مجرى الأحداث التي يشهدها العالم ، ومن ثم التأثير فيها. إنني كم تمنيت أن أدفع بما طرحه "فيبر" Weber في هذا الصدد ، خاصة ما يتصل بما تتضمنه الأحداث من وقائع للآخرين ، أي قدرة الأفراد التي يحدثونها في نهاية كل فعل ضد الآخرين. إن المتأمل في الأفكار السابقة حول مفهوم القوة يجدها تتماثل مع ما قدمه "بارسونز" Parsons حول مفهوم القوة في كل الظواهر الجمعية.

ولكن يثور تساؤل هام هنا مفاده : أين نحن من هذه الأفكار ؟ . إنني أرى أن المقارنة الثنائية تفرض ذاتها باعتبارها منهجية تخصصية ، لذا ستجدني سوف أحاول تفكيك هذه الثنائية إلى ما يسمى بالإدراك ، وارتباط ذلك بالقوة ، تلك التي تعد فكرة محورية حول الوسائل التي يمكن أن تحدد ملامحها عن طريق إنتاج الفاعلين لتفاعلاتهم التي تتأسس كبناء

للسيطرة. ولما كانت الوسائل تتخلق من خلال آليات الإعلام ، فالقوة المستخدمة بصورة روتينية في سياق الفعل الاجتماعي ، هي في الوقت نفسه عناصر بنائية للأنساق الاجتماعية. وعلى ذلك ، فإن إعادة تأسيس التفاعل الاجتماعي في داخل الأنساق الاجتماعية تكون من خلال الممارسة المستمرة وإعادة الإنتاج في الزمان والمكان. وبذا تكون القوة في داخل الأنساق الاجتماعية من السمات التي تتضمن إعادة إنتاج علاقات الاستقلال والتبعية في العلاقات الاجتماعية.

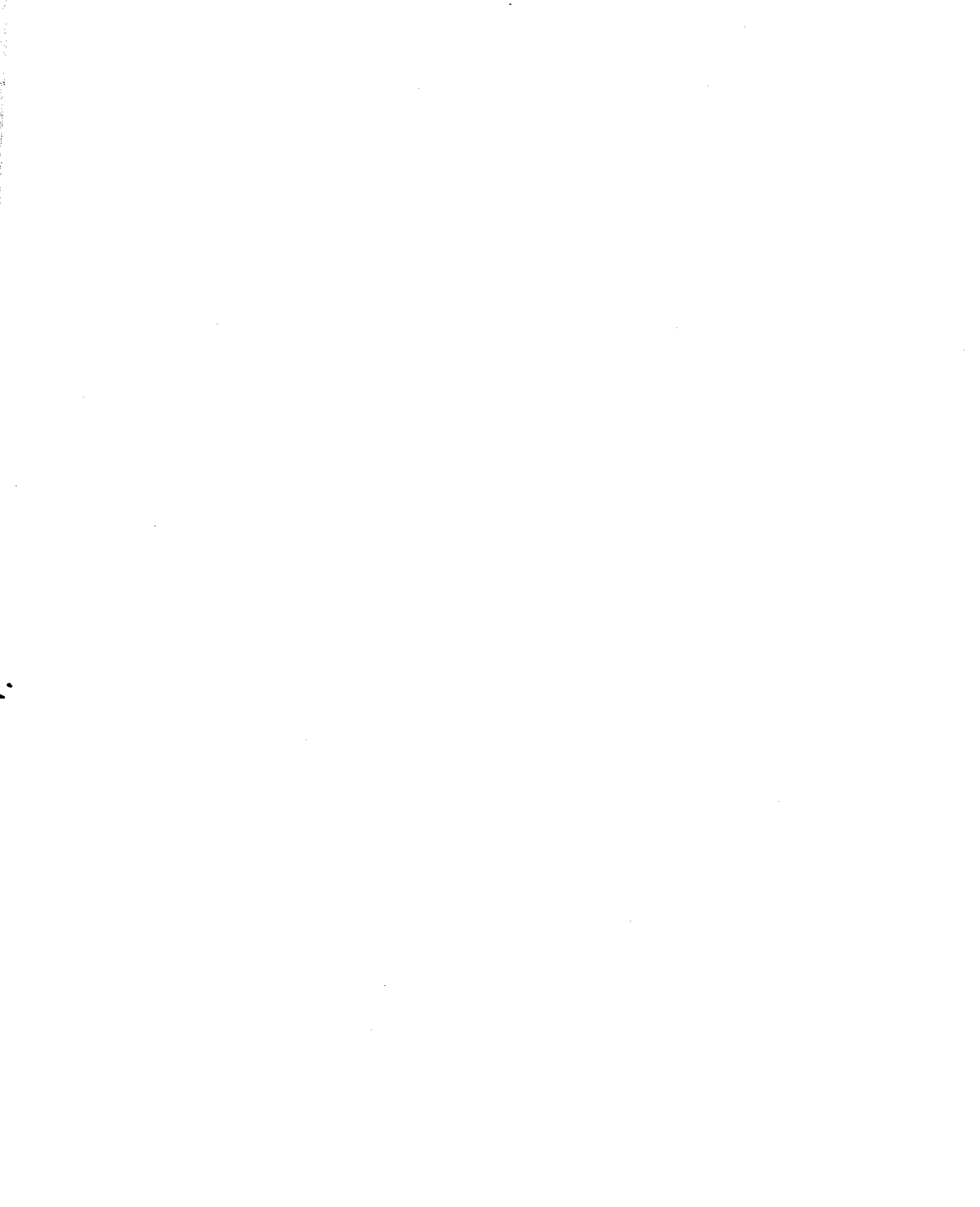
إن ما سبق يقودني إلى مفهوم آخر أردت أن أتحدث عنه باختصـــار ، وهو مفهوم يحظى بأهمية كبيرة في النظرية الاجتماعية ، وهو ما حاولت أن أطوره ، ذلك الذي أسميته بجدل السيطرة في الأنساق الاجتماعية. إن مفهوم جدل السيطرة ينبغي أن نضعه في صدر نظرية الفعل الاجتماعي التي حاولت أن أوضحها من خلال طرحي لمفهوم الوعي الاستطرادي الممارسي ، الذي يتعامل بصورة متعاظمة مع ظروف وطبيعة الفعل ، ومن ثم يتصل بعلاقة مباشرة بالتساؤلات المثارة حول القوة والسيطرة. إنه عن طريق هذا المفهوم يمكننا الإشارة أيضاً إلى مفهوم آخر هو قبول الضعف الذي يتضح في علاقات الاستقلال والتبعية المستمرة التي تتأسس من خلال الأنساق الاجتماعية ، وبالتالي تشهد

تحولاً من الضعف إلى القوة. إن جدلي هنا يتنامى مع الفعل الحقيقي الذي يرتبط بالقوة ، وبصورة أكثر قوة مع جدل السيطرة الذي يأتي من خلال خصائص الأنساق الاجتماعية. إن الفاعل الذي لا يشارك في جدل السيطرة والتبعية بشكل متبادل ، فإنه مهما اتسعت درجات عدم التساوق ، فإن علاقات القوة تعبر عن الاستقلال والتبعية في كل اتجاه. فالفرد الذي يحافظ بشكل كلي على سجن نفسه في إطار السيطرة ، فإنه لا يشارك في جدل السيطرة ، ومن ثم سوف يخلع عن ذاته على المدى البعيد كونه فاعلاً.



الفصل الرابع

النظرية الاجتماعية الكلاسيكية وأصول علم الاجتماع



الفصل الرابع
النظرية الاجتماعية الكلاسيكية وأصول علم الاجتماع

يتمحور هذا الفصل حول مهمتين رئيسيتين هما : تحطيم الأفكار والمعتقدات ، ثم إعادة بنائها من جديد . إن المقصود بتحطيم الأفكار هنا هو النقد والهجوم على الأفكار والمعتقدات الراسخة التي تسيدت لفترة طويلة من الوقت مسرح علم الاجتماع. ولكي أشرع في ذلك ، سوف أقوم بتسديد دفعات قوية من النقد لكوكبة من وجهات النظر التي انتشرت بين صفوفنا ، والتي تعود بشكل خاص إلى كتابات دوركايم Durkheim عن التطور في النظرية الاجتماعية[1] ، والتي أطلق عليها بالأساطير أو الخرافات Myths . ولا يعني كلامي السابق أنني حاولت تحطيم تصوراتهم العقلية المتصلة بمقولات علم الاجتماع ، بقدر ما أحاول تصويرهم بأنهم يعكسون ما في قعر مرايا مشوهة ، لذا ستجدني أسعى إلى تحليل التطور في النظرية الاجتماعية إبان القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين ، وما نجم من إشكاليات نظرية في علم الاجتماع المعاصر.

١ – نتف من الخرافات على مسرح علم الاجتماع

ثمة تفسيرات متعددة حول تطور النظرية الاجتماعية وأصولها في أوربا منذ القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين ، تلك التي يمكننا أن

نطرح أهم ملامحها في إطار خطة تحليلية بسيطة أسميتها الانقسام الواسع Great Divid الذي يعني بصورة أساسية الفصل بين النظرية الاجتماعية من وقت أن كانت جزءاً من فلسفة التاريخ إلى أن تحولت إلى علم اجتماعي جديد ومميز. إن هذا التفسير يتضح بشكل جلي في كتابات بعض المؤلفين الأوربيـــن ، خاصة في الفترة المنحصرة بين عامي ١٨٩٠ – ١٩٢٠ ، وبالتحديد في كتابات دوركايم وماكس فيبر Weber ، وما تلى ذلك من كتابات لروبرت ميشلز Michels و زيميل Simmel . وبينما نكون قد أغفلنا الإشارة إلى بعض الكتابات التي ساهمت في تطوير هذه الرؤى ، إلا أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى الآراء التي جاء بها بارسونز Parsons في كتابه "بناء الفعل الاجتماعي" عام ١٩٣٧ ، ذلك الكتاب الذي يشير إلى مدى شيوع الأرثوذوكسية في جميع أنحاء أوربا . ناهيك عن اعتباره من أكثر الكتب تأثيراً في النظرية الاجتماعية في أوربا في النصف الأول من هذا القرن.

وإذا كان هذا الكتاب قد ابتعد بشكل واضح بل وتباين عن كتابات ماركس Marx وانجلز Engles ، إلا أن ذلك لا يعني عدم الاهتمام بفكرة الانقسام الواسع. لقد اهتمت الماركسية بهذه الفكرة ، ولكن من وجهة نظر خاصة ، إذ قدمت تحليلاً مختلفاً لمعظم الأفكار

الخاصة بكتابات بارسونز خاصة في الفترة الممتدة بين عامي ١٨٩٠ – ١٩٢٠ . وعلى الرغم من الجدل الذي دار حول الأفكار الماركسية ، إلا أننا نتفق مع الكثيرين في أن ماركس وإنجلز يعود لهما الفضل كل الفضل في تأسيس علم الاجتماع ، حينما حاولا تقديم تأملاقما حول فلسفة التاريخ من خلال تصورات هيجل **Hegel** وفيورباخ Feuerbach ، وهذا ما نلاحظه بشكل جيد فيما قدمه التوسير Althusser حول الإنكسار الابستمولوجي. ولكن دعني الآن من التحقق من هذه الأفكار في الفصل الراهن ، على أن أهتم وحسب بمناقشة وجهات النظر التي تتوضح في أعمال دوركايم وفيبر والمعاصرين لهم من غير الماركسيين ، باعتبارها المسؤولة عن التحدي الذي أوجدته الماركسية حول مسألة الثورة الاجتماعية.

وبيد أن الرؤية الماركسية للانقسام الواسع ترفض اعتبار الأفكار البرجوازية التي جاءت في الفترة ما بين عامي ١٨٩٠ – ١٩٢٠ كأيدولوجيا ، إلا أنها في الوقت نفسه توضح إلى أي حد أنها كانت هي ذاتها مصدر الإلهام لهذه الفكرة طوال تاريخ الفكر الاجتماعي من بداية مرحلة الرواد إلى المرحلة التي نعيش إبانها. ويجدر أن نشير إلى أن هذه الأفكار قد طرأ عليها تطوراً كبيراً في أوربا على يد جورج لوكاش

Lukacs ولوسيان جولدمان Goldmann ، حيث كان لهما صدى واسعاً في بعض الكتابات الأمريكية[٢]. وفي هذا الصدد يتعين علينا أن نوضح خطأ التفسرات المختلفة التي دفع بها الجيل الذي عاش وخبر الفترة ما بين عامي ١٨٩٠ - ١٩٢٠ . وأحرى بي أن أسجل وفقاً لما دفعت به تواً ، أن تصور الانقسام الواسع والعظيم ما هو إلا أسطورة أو خرافة. وليس معنى ذلك أنني أدفع بعدم وجود قسمات رئيسة في تاريخ الفكر الاجتماعي. إن العكس هو الصحيح ، حيث أن ثمة تبايناً بين الجوهر والفروع.

وقبل أن أوضح العناصر الحقيقية في موضوع الانقسام الواسع ، دعني أناقش بعض التصورات الأخرى عن تاريخ الفكر الاجتماعي الأوربي والتي تتصل بالموضوع ذاته ، وخاصة ما يرتبط منها بكتابات دوركايم ، التي يلمح من خلالها بعض الأساطير والخرافـــات[٣] التي تتمحور حول :

أ - أسطورة مشكلات النظام :

فوفقاً لهذه الفكرة ، فإنه يمكن القول أن بعض الكتاب ، أو قل معظمهم من غير الماركسيين في الفترة من ١٨٩٠ حتى ١٩٢٠ ، وخاصة

الأفكار الدوركايمية ، يمكن أن نفهمها باعتبارها من الأفكار التي أولت مشكلات النظام عناية خاصة ، في إطار المذهب النفعي الذي عرضته الفلسفة الاجتماعية آنذاك.

ب - أسطورة التيار المحافظ :

إذا كان نفر غير قليل من المفكرين قد تناولوا هذا الموضوع ، إلا أنهم استندوا في ذلك على فكرة محورية مؤداها أن معظم الأفكار في علم الاجتماع المعاصر تعود بشكل قوي إلى الرؤى النظرية التي طرحت في القرن التاسع عشر ، وقت أن تباكوا على ما كان سائداً في المرحلة الإقطاعية ، ومن ثم وقفوا بقوة أمام التحولات التي أفرزتها الثورة الفرنسية ١٧٨٩ والثورة الصناعية في بريطانيا ، تلك التي غيرت من جلد وتركيبة المجتمع الأوربي آنذاك.

ج - أسطورة الانقسام :

لقد جاءت هذه الفكرة بسبب النقد الذي دفع بمواجهة مشكلة النظام Order التي لعبت دوراً محورياً في تطور الفكر الاجتماعي. ووفقاً لهذه الفكرة ، فثمة بعض المعطيات الثابتة التي تميز تقاليد النظرية الاجتماعية وتاريخ الفكر الاجتماعي منذ منتصف القرن التاسع عشر ،

وهي التي تشمل التمييز بين نظرية النظام (التي يطلق عليها بنظرية التكامل) من جـــانب ، وبين نظرية الصراع الذي يشار إليها في بعض الأحيان بنظرية الجبر أو الإكراه Coercion من جانب آخر.

وعلى الرغم من الارتياح الذي قوبلت به هذه الأفكار السابقة ، إلا أن هناك كثيراً من المشاكل التي واجهتهم ، تلك التي تتمثل في عدم وجود منافسة لهم ، بغض النظر عن تأثيرهم الكبير. وفي هذا الصدد سوف أحاول فحص هذه الأفكار ، ليس من حيث نشأتها وتطورها فقط ، وإنما كيف أنهم كرسوا أفكارهم من أجل الدفاع عن آرائهم. ولكن قبل الشروع في ذلك ، فمن الأهمية بمكان أن نعي أن هذه الأساطير السابقة لا تمثل وحدة واحدة ، أو أن أي منهم تقوم بشرح الأخرى ، أو حتى تأخذ بيديها. فنيسبت Nisbet على سبيل المثال ، برغم أنه هو الذي يدعو لأسطورة التيار المحافظ في علم الاجتماع ، فإنه في الوقت عينه يرفض فكرة الانقسام الواسع[٤] ، إذ يرى أن ثمة انفصالاً لا اتصالاً فيما بينهم. وعلى ذلك فإن من يرى أن مشكلات النظام تشكل الموضوع الرئيس الذي شكل دعائم علم الاجتماع المعاصر ، فهو يدخل في إطار ما يسمى بالاتجاه المحافظ ، كما أن من يرى أن ثمة نظيراً تاريخياً لنظرية النظام

يتوازى مع نظرية الصراع ، فإنه يدخل في إطار الرؤية الماركسية البسيطة للانقسام الواسع.

٢ - خرافة مشكلة النظام

باتت مشكلة النظام من المشكلات المحورية في النظرية الاجتماعيـــة ، غداة أن رسم بارسونز خطوطها وملامحها الرئيسة في كتابه المعنون "بناء الفعل الاجتماعي" ، تلك التي أضحت المحور الرئيس في كل أفكاره ، والتي سوف اقدم لها تعليقاً مختصراً ، للوقوف على ما اكتنفها من غموض. وفي صدر هذه المهمة ، فإنني أسعى إلى فحص مشكلة النظام في الكتاب المشار إليه قبل قليل ، خاصة في إطار ما كتبه هوبز Hobbes عن هذه المسألة. فوفقاً لآراء بارسونز ، وعلى هدى تأثير هوبز ، فإن قضية النظام تعد من أهم الصعوبات التجريبية التي انتابت الفكر النفعي(٥). وحيث أن مشكلة النظام عند هوبز ، وكما قدمها بارسونز ، يمكن التعبير عنها بسهولة ، إذ تعني بالأساس أن كل شخص يدخل في حرب ضد الآخـــرين ، وهو ما أسماها "حرب الكل ضد الكل" ، فإن وصول الأفراد إلى اتفاق مع السلطات الحاكمة ، يعني أن الأفراد يخلعون عن مسألة الكفاح المستمر أو المتوقع ضد السلطة.

إن التصوير السابق لمشكلة اتفاق الأفراد والسلطة الحاكمة يجعل من مسألة التكامل بينهما كأنها شيئاً لم تكن ، فالأفراد يسعون إلى التودد والتقرب من السلطة الحاكمة ، ويجعلونها بوصلة توجهاتهم. وفي ذلك يقول بارسونز أن المبدأ السابق يعتبر غير مناسباً ، خاصة إذا ما عرفنا أنه قد استند بشكل جوهري على التفسيرات التي طغى عليها سيطرة المذهب النفعي على الفلسفة الاجتماعية ، ذلك الذي استمر حتى نهاية القرن التاسع عشر ، إلى أن خضعت لعمليات المراجعة والاختبار ، وبشكل خاص في كتابات دوركايم. إنه من ذلك الحين وقد بزغت للعيان مشكلة النظام كأحد القضايا المحورية للنظرية الاجتماعية[٦].

وعلى ما تقدم فإن بارسونز طرح في كتابه بناء الفعل الاجتماعي ، وما تلى ذلك من أعمال ، تحليلاً موسعاً لمقولات دوركايم. وبيد أن ما قدمه بارسونز قد قوبل بترحاب شديد ، إلا أن هذا التحليل لم يضم كل أعمال دوركايم ، إذ ركز على بعضها دون الآخر. إن هذا التحليل وفقاً لانتقائه أتى متناقضاً وهو ما يتضح بشكل لا مراء فيه في تحالف دوركايم مع مشكلة النظام ، ذلك الذي نجده لدى هوبز. إن المتأمل فيما جاء به بارسونز يستطيع أن يجزم أن تركيزه على أفكار دوركايم[٧] ، إنما جاء وحسب على بواكير فكره الذي يرفض فيها

فكرة هوبز ، ويصورها على أنها حالة افتراضية معينة لشؤون البشر ، فضلاً عن اعتبارها شيئاً مصطنعاً . ويمكننا أن نستدل أيضاً من تفسيرات بارسونز الجانحة عن الصواب ، ما يتصل بنقد دوركايم للتقاليد العقلية وارتباط مشكلة النظام بالمذهب النفعي لهوبز ، أو حتى بالتطورات التي طرأت عليها من خلال كتابات هربرت سبنسر Spencer .

وعلى الرغم من أن بارسونز قد ركز على النفعية التي قدمها دوركايم في كتابه "تقسيم العمل" ، والتي جاءت كرد فعل للمثالية الألمانية التي طرحت نفسها باعتبارها فلسفة جديدة ، إلا أنه يرى أنها جاءت في الكتابات الأخيرة لدوركايم. إن الواقع هو عكس ذلك ، فالأفكار النفعية نستطيع أن نلمحها في بواكير الأفكار الدوركايمية. ومن خلال مناقشة بارسونز للأفكار التي وردت في كتاب تقسيم العمل، فإننا يمكن أن نقف على مجموعة من الانتقادات الأولية ، والتي ينبغي أن ننظر إليها في ضوء ما يلي:

أولاً: أن ثمة فصلاً واضحاً في كتابات دوركايم التالية ، وهذا التقسيم أو الفصل ،
يمكن أن نقبله في ضوء الوصول إلى حل مقبول لمشكلة النظام ، وهو ما نلحظه بشكل جلي في كتابه "الأشكال الأولى للحياة

الدينية" الذي تحول فيه دوركايم من الحتمية إلى المثالية (وهي نفس الطريقة التي استخدم بها بارسونز المفهومين)[٨].

ثانياً : إن مفهوم تقسيم العمل يكتنفه بعض الغموض خاصة أنه يوضح ، أنه بينما
يسود الاتفاق العام ، فإن هذا الاتفاق لا يعني وجود قبول عام بين الجميع ، إذ نجد نفراً لا يرضى بمثله. ووفقاً لذلك ، فإن بارسونز يرى أن دور كايم يوضح إلى أي حد يتسم الحل الهوبزي لمشكلة النظام بعدم المصداقية ، وبرغم ذلك فهو يرى أن دوركايم يضع نفسه في ورطة حيث يثور التساؤل التالي: من أين تأتي العناصر التي لا ترضى عن عملية الاتفاق في ظل سيادة الوحدة العضوية التي تصبح واقعاً ، ومن ثم تسهم في اختفاء القيم الجمعية؟.

ولكي أجيب عن التساؤل السابق ، دعني أبدأ بمناقشة النقطة الأخيرة التي أشرت إليها قبل قليل ، التي ترتبط بنقد دوركايم للعقلية التقليدية كما أوضحت من قبل. وحيث ينتفي الغموض في مناقشة تقسيم العمل ، فإننا ننظر إليه باعتباره محاولة للتوفيق بين الفردية والمذهب النفعي

لا باعتباره محاولة لنقد المذهبين ، أو حتى محاولة لتحليل مشكلة النظام. لقد حاول دوركايم في بداية الكتاب أن يوضح ماهية مبادئ الفردية التي تؤكد على حرية وكرامة الفرد باعتبارها من أهم المحصلات الاجتماعية ، تلك التي من وجهة نظر نفعية لا تعتبر نقاط ارتكاز للمجتمع الإنساني بشكل عام. ويجدر أن نشير في هذا الإطار إلى أن مثل هذه المبادئ تمثل الشكل الأخلاقي وأساس الوحدة أو اللحمة الوضعية ، ومن ثم فهي لا تدخل في باب الخصائص المرضية (كما يذهب الكتاب المثاليين)[٩] ، وإنما على العكس هي تمثل النظام الأخلاقي في المستقبل.

وإذا كان ما سبق من أفكار يمثل محور اهتمام دوركايم في كتاباته التي قدمها ، فإن الواقع يشهد أن أعماله التي جاءت بعد عمله المعنون بتقسيم العمل قد أصابها التطور ، ولعل يبرز هنا أحد أهم أعماله الذي من خلالها استطاع أن يتوصل إلى أعمال علماء الانثروبولوجيا الإنجليز وخاصة سبنسر ومعاصريه ، وهو ما تجلى في كتابه "الأشكال الأولى". وبيد أن دوركايم بدأ يشك في بعض الاراء الموجودة في كتابه تقسيم العمل ، إلا أنه استمر في اعتبار الشكل العام للكتاب (بالإضافة إلى مقدمته الشهيرة في الطبعة الثانية ، ١٩٠٢) إطاراً مرجعياً حقيقياً له ، وهذا ما ظهر واضحاً في كتاباته وأطروحاته الأخيرة.

ولو تركنا مشكلة النظام كما تناولها دوركايم بالشرح والتحليل ، فإنه يبدو أن مقارنة دوركايم ومعاصريه تعتبر غير واضحة المعالم خاصة في التفرقة بين المجتمعات الحديثة والتقليدية. ففي كتاب الأشكال الأولى ، نجد أن دوركايم قد طور رؤية نظرية تستند على فكرة التضامن الآلي ، على غرار ما قدمه حول مفهوم التضامن العضوي التي تلعب فيها الأفكار الأخلاقية الجمعية دوراً محورياً لسيادة اللحمة الاجتماعية ، ومن ثم أرجع لها مسألة سيادة الأخلاق الاجتماعية ، التي تستمد أسسها من الأوامر الإلهية[١٠]. إن تركيز بارسونز على مشكلة النظام باعتبارها من أهم المشاكل التي تمظهرت في أعمال دوركايم خاصة في الأشكال الأولى ، جعلته يركز وحسب على فكرة الأخلاق الجمعية ، ومن ثم فقد نحى جانباً اهتمامه بما يسمى بعملية التغيير الإداري. وينبغي ألا يفوتنا الإشادة بفكرة دوركايم التي طرحها في هذا الكتاب ، وذلك بسبب وجود علاقة ذات وشائج قوية بينها وبين فكره الاجتماعي. وبيد أن دوركايم كان يقف بقوة ضد الثورة الاجتماعية ، وخصوصاً ما تطرحه الماركسية ، إلا أنه كان متعاطفاً مع الإصلاحات الاجتماعية ، خاصة أنه جسد بعض مبادئها وأفكارها في نظريته التي قدمها. ولا يفوتني أن أشيد بفكرة مهمة جاء بها دوركايم وهي التي تتعلق بعملية تشكيل الأجيال الجديدة وتنشئتهـــا ، التي يرى أنها لا تتم إلا عن طريق التغيير الإداري ، تلك التي

ناقشها في كتابه تقسيم العمل ، تحت عنوان "التقسيم الجبري للعمل" ، والتي من خلالها أعاد إنتاج الفكرة كنظرية للاندماج والتكامل في الدولة الحديثة.

إنه وفق ما تقدم يمكنني أن أستخلص مجموعة من الملاحظات حول مشكلة النظام في علم الاجتماع. فعلى الرغم من خلو كتابات دوركايم من التركيز على ما أثاره بارسونز واعتبره مشكلة دوركايم الأبدية ، إلا أنه يتوجب عليَّ أن أوضح أن تفسير بارسونز لكتابات دوركايم وتقييمه للنظرية الاجتماعية ، لم تكن تحمل اهتماماً واضحاً بمشكلة النظام ، خاصة أنها جاءت بعيدة كل البعد عن الإشارة لدور الفلسفة النفعية في تطور الفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر ، وهو ما سوف أحاول أن أركز عليه في الصفحات التالية .

٣ – أسطورة التيار المحافظ :

ترتبط فكرة أصول الاجتماع الحديث ببعض المقولات الأساسية في الفكر المحافظ ، وهذا ما نراه بشكل جلي في الأفكار والرؤى النظرية التي قدمها كل من فون هايك Von Hayek وسالمون Salomen وروبرت نيسبت Nisbet [١١]. وفي هذا الجزء سوف أركز على الأخير

أقصد نيسبت الذي تعتبر أفكاره أحدث من المفكرين الآخرين ، أقصد هايك وسالمون. وأحرى بي أن أسجل هنا مرة أخرى أنني سوف أجعل من أعمال دوركايم محوراً مهماً في مناقشاتي ، حيث ارتباط التيار المحافظ بطريقة وثيقة بأفكاره. ولا يعني كلامي السابق أنني سوف اركز وحسب على دوركايم في توضيح هذا الارتباط كما فعل غيره من المفكرين ، وإنما سوف لا أتغاضى عن أعمال ماركس وفيبر كلما دعت الضرورة لذلك.

لقد قدم نيسبت في كتابه "تقاليد علم الاجتماع" تفسيراً شاملاً لتطور النظرية الاجتماعية في أوربا ، وركز على دور الفكر المحافظ الذي جاء كرد فعل مضاد للثورة الفرنسية (فلسفة التنوير) من خلال أهم روادها دي ميستر De Maister وبونالد Bonald وشاتيبرياند Shateaubriand . ولا يفوتني أن أسجل هنا أيضاً أنه على الرغم من أن التيار المحافظ لا يشير إلى مواقف سياسية صريحة أو مباشرة ، إلا أنه يطرح مجموعة من المفاهيم التحليلية التي تمثل الأساس التقليدي لعلم الاجتماع[١٢] ، والذي من خلاله يمكن أن نكشف عن مدى التزام دوركايم بالمحافظة أو التقليدية وفق المعنى الاجتماعي بشكل يفوق مدى التزامه بالمحافظة بالمفهوم السياسي. وعلى ذلك يمكن القول أن دوركايم لم يتعاطف مع فلسفة أو فكر الجناح اليميني ، وهو ما عبر عنه أصحاب

الفكر المحافظ الكاثوليكي[١٣] ، الذين رأوا أن فكر دوركايم يسبح ضد التيار الذي يعبر عنهم ، وهذا ما أفصح عنه في مواقفه من الأحداث السياسية اليومية آنذاك ، ووقوفه في خندق الجمهوريين الليبراليين.

وبعد تبيان موقف دوركايم من الليبرالية السياسية ، يناقش نيسبت سياق النظرية الاجتماعية عنده ، التي تشكلت من خلال مجموعة المفاهيم التي أفرزتها الثورة المحافظة ضد ميراث الفلاسفة القوميين في القرن الثامن عشر ، والتي كانت بمثابة إلهام للثورة الفرنسية عام ١٧٨٩. وهنا يمكن أن نشدد على أمرين مهمين في إطار الأفكار المحافظة ، وهما ما يتصل بالضعف والقوة ، ففي الوقت نجد فيه الفكر المحافظ يتسم بالقوة ، في الوقت آنه الذي نجد فيه بعض الرؤى تتسم بالضعف. من هذا المنطلق يمكن أن نفرق بين الثوابت الفكرية التي يتسلح بها فكر ما ، وهي التقاليد التي أثرت في تشكيل وجهات نظره ، وبين المحتوى الفكري له ، الذي تم صياغته وفقاً لهذه التقاليد. إننا يمكن أن نفهم مما سبق أن المفكر ربما تكون أفكاره قد تشكلت من خلال هذا المناخ الفكري ، إلا أن تفكيره قد تم صياغته وفق نظام يعكس التباين عن هذا المناخ. وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الفكر المحافظ يحمل بعض ملامح القوة والضعف في آن ، فإن هناك أفكاراً أخرى تحمل نفس الصفات دون أن تنطبق عليه وصف المحافظة.

وحيث أن الوصف العام لكتابات دوركايم تحمل ملامح القوة ، فهي من وجهة نظري لا تدخل في باب المحافظة. وفي هذا الصدد يمكنني أن أشير إلى بعض الرؤى التي شهدها مسرح الفكر الاجتماعي التي تحمل صفة التركيب. وهنا تبرز أعمال مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين الذين ساهموا في تطور النظرية الاجتماعية حتى الآن أمثال ماركس وفيبر ودوركايم الذين أثر فيهم الفكر المحافظ ، وبات من ميراثهم العقلي. وحيث أنني قد أشرت من قبل إلى ميراث دوركايم العقلي من وجهة نظر النفعية ، خاصة حينما قمت بمناقشة أسطورة النظام التي أغفل عنها نيسبت ، والذي ركز فقط على مديونية دوركايم إلى رد الفعل المضاد للثورة الفرنسية. وإذا كان دوركايم قد تأثر - من وجهة نظر نسبت — بالفلاسفة القوميين في القرن التاسع عشر مثل بونالد ودي ميستر وهالر Haller ، وهو ما يمثل الجانب الضعيف(١٤) ، إلا أنه في الوقت عينه لا نوافقه بأن دوركايم كان مديناً بشكل كلي لهذه الفلسفة.

فدوركايم الذي يرفض أغلب أفكار نظرية روسو Rousseau ، والذي سدد لها دفعات قوية من النقد ، كانت ترتبط بالأساس بإسهامات المؤلفين المعاصرين في الفكر الاجتماعي الفرنسي مثل سان سيمون Saint Simon وكونت Comte . إنه من خلال هذه الفكرة فقد أوضح نيسبت

إلى أي حد تأثر دوركايم بالمفكرين الكاثوليك المرجعيين ، خاصة أعمال كونت التي تعد من الأشياء الهامة في إطار المدرسة الرجعية ، والتي من خلالها وضع الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها المجتمع العالمي في المستقبل ، وهذا ما وضعه في كتابه الذي أسماه بالحكم الوضعي Positive Polity . وبيد أن دوركايم قد رفض هذا الاتجاه ، إلا أنه تأثر إلى حد بعيد بكتابات كونت التي وضعها عن الفلسفة الوضعية ، أو بقول آخر أن دوركايم وكذا كونت قد تأثرا في الوقت نفسه بأفكار بوترو Boutroux برغم اعتراض الأول – دوركايم – على استخدام الأخير – أقصد كونت – للنموذج الرجعي. إنه وفق هذا الاعتراض يتضح لنا نقاط الاختلاف بينهما خاصة فيما يتصل بالنموذج المستقبلي للإنسانية ، الذي شدد عليه كل من كونت وسان سيمون ، وهو ما ساهم في تطور النظرية الاجتماعية في القرن التاسع عشر ، خاصة في أعمال المدرسة البنائية الوظيفية وكذا أعمال ماركس.

وينبغي أن نسجل هنا ، إنه إذا كان الحس الوظيفي يظهر في أعمال دوركايم ، فإن المعنى الاشتراكي يظهر أيضاً بوضوح ، ذلك الذي تأثر به أثناء دراسته في المانيا ، وهذا ما تلمسه بصورة واضحة في أفكاره حول تقسيم العمـــــل[١٥]. ويمكنني من خلال التحليلات السابقة أن

أذهب إلى أن أعمال دوركايم لا تدخل في إطار الشكل المحافظ إلا بنحو ضعيــف ، بينما يتجلى شكلها القوي من خلال كتاباته التي حاول أن يوثق روابطه بما يسمى بالشرعية ، التي هي الأخرى ترتبط بالتيار المحافــظ ، والتي كانت تركز عليها الكانتية Kantiasm ، والتي عمل على تطويرها رينوفييه Renouvier بشكل خاص.

فإذا كانت ثمة مشكلة حظيت باهتمام دوركايم أكثر من مشكلة النظام الهوبزية ، فإن قضية الحتمية الأخلاقية ، تكون هي تلك القضية التي أولاها اهتمامه منذ بدايات كتاباته وهي التي نلمحها في كتابه "الأشكال الأولى" . لقد اهتم دوركايم ببعض مفاهيم الفلسفة الكانتية ، وحاول أن يضعها في سياقها الاجتماعي ، إذ أوضح أن كل من الحتمية الأخلاقية ومراحل الفكر البشري لا تعتبر من الأمور البديهية ، إذ ينبغي ان نفسرها تفسيراً اجتماعياً. إن ذلك يوكد كما ذهبت من قبل ، أن ثمة خطأ في فهم فكر دوركايم ، وهذا ما يتضح من خلال أمرين ، الأول هو فهم دوركايم باعتباره مفكراً محافظاً ، حيث شرع إلى توضيح أن الفردية (في كتابه كانت والفلسفة النفعية) ما هي إلا نتاج التطور الاجتماعي ، أكثر من كونها بديهيات أولية وضرورية في التطور الاجتماعي. وثانياً ، أن

الفردية ما هي إلا الجزء الأخلاقي المضاد للمجتمعات التي تنشأ نتيجة لعملية تقسيم العمل.

وخلافاً لما سبق ، فإننا يمكن أن نضع أيدينا على الدعائم النظرية التي استند إليها نيسبت في خلع المحافظة على الفكر الدوركايمي ، خاصة في تركيز على ما يسمى بالهجوم الشامل ضد الفردية. والواقع أن وجهة النظر هذه تتعارض مع مقولات دوركايم ، خاصة أنه يميز بين نوعين من الفردية ، هما الفردية المنهجية والفردية الخلاقية.

وتعد أهم المخرجات النظرية التي دفع بها دوركايم هو ما قدمه من انتقادات لمختلف المناهج ، وخاصة النفعية التي تتعامل مع الفرد على أنه نقطة البداية في التحليل الاجتماعي. وفي الوقت الذي سدد دوركايم سهام نقده للنفعية ، في الوقت عينه الذي يرى أن رفضه للفردية المنهجية لا يحول بينه وبين تحليل المنهجية الاجتماعية للأخلاق الفردية ونموها. وعلى ذلك فهو يرى أن عملية التحليل لا ينبغي أن تتم إلا وفق هذه الطريقة ، حيث لا يمكن أن نفهم تطور الأخلاق الفردية إلا عن طريق المسلمات التي دفعت بها الفردية المنهجية. وفي هذا الصدد يقول دوركايم ".. إنه من السهولة بمكان أن ندين المذهب الفردي ، خاصة أنه يرتبط

بشكل وثيق بما يسمى بالنفعية الضيقة ، أو ما ندعوها بالمنفعة الأنانية التي أتى بها سبنسر وغيره من الاقتصاديين الكلاسيكيين .. إنه من غير المعقول أن تقوم هذه الفردية وكأنها نتاج للفرد وميوله الأنانية .."(١٦).

وعلى الرغم من أنني لا أزعم أن محاولة دوركايم للتمييز بين الأخلاق الفردية والمنهجية الفردية تعتبر من الأمور الناجحة ، وإنما العكس هو الصحيح ، إذ أن هناك كوكبة من الغموض تكتنف هذا العمل ، تلك التي نتجت عن الورطة التي يصعب وضع حلاً لها. ويجدر أن نشير إلى أن هذا المقال الذي انتزع منه التعليق السابق كان قد كتب كرد فعل لهجوم مجموعة المشايعين والمعاصرين لكتابات دي ميستر وآخرين ، والذي أوضح فيه دوركايم أنه لا سبيل لعودة النظام الأخلاقي القديم الذي جاء بشكل مضاد للأيدولوجية المحافظة ، ذلك النظام الذي كان يعمل على كبح جماح الجماعة ومن ثم التحكم فيها ، والتي من شأنها أن أضعفت قدرات وكفاءة الفرد. إنه على ذلك فالحرية لا تنتج من خلال الهروب من السلطة الأخلاقيـــة ، بقدر ما تأتي نتيجة التحول إلى القيم التي تدعو إليها الأخلاق الفردية.

ويمكننا الإشارة في هذا المقام إلى ما فعله "نيسبت" في كتابه تقاليد علم الاجتماع الذي يميز بين التيارات الفكرية في علم الاجتماع في القرن التاسع عشر ، فبجانب التيار المحافظ ، وضع تيارين آخرين هما الراديكالية والليبرالية اللذان شكلا جل الأفكار التي سادت آنذاك ، والتي يمثلهما ماركس وسبنسر ، تلك الأفكار التي دمغت هذه الفترة بطابع معين. إنه من كل ذلك ، ووفق التقسيم السابق يمكن القول كما سبق أن أوضحت أن الأفكار الدوركايمية يمكن أن نضعها في مصاف الأفكار الليبرالية أكثر ما تتصف بالأفكار المحافظة.

ولا يفوتني أن أشير هنا أيضاً أن ثمة تصورات مختلفة لأصول الفكر المحافظ في علم الاجتماع ، والتي مفادها أن هذه الأصول ليست واحدة ، بل شهدت تعدداً. إن ما ينسحب على الفكر المحافظ ، ينسحب أيضاً على الراديكالية والليبرالية. وبذا فمن المنطقي أن نقول أنه بينما كان الفكر التقليدي يشكل المعين الأول للفكر الماركسي ، وتحديداً فلسفة هيجل ، فإن ما يصدق على ماركس يصدق هو الآخر على هيجل ، الذي يضعه كثير من المفسرين في إطار الفكر المحافظ بسبب أفكاره اللاعقلانية حول الأيديولوجية الاجتماعية والقومية(١٧). والواقع أن هذه الفكرة ترتبط إلى حد كبير مع فكرة كارل شميت Schmitt التي تحاول أن

توثق افكار دوركايم برد الفعل المضاد ، واللاعقلانية التي نجدها بشكل واضح لدى نيتشه Nietzsche ، والتي شكلت أيضاً جزءاً كبيراً من الميراث العقلي لفيبر Weber ، التي قدمها في كيف جديد في اتحادها مع أفكار أخرى.

٤ – خرافة الانقسام

على الرغم من اتساع نطاق أسطورة أو خرافة الانقسام أكثر من غيرها ، حيث تعاملها بشكل خاص في جزء منها مع الأساطير الأخرى ، والتي طرحها دارندورف في دفاعه العنيد عن مشكلة النظام البارسونزية ، إلا أن ثمة أحد حلين لمشكلة النظام في النظريات الاجتماعية ، الأول هو ما اقتبسه بارسونز من دوركايم، والذي ركز فيه على أهمية الإجماع ، أما الآخر ، فهو ما عبر عنه ماركس لحل مشكلة النظام من خلال سيطرة الأقلية على بقية أفراد المجتمع. وإذا كان دارندورف قد قارن بين بارسونز وماركس[١٨] ، برغم أن آخرين نظروا إلى دوركايم باعتباره مؤسساً لفكرة النظام ، إلا أنه ركز على الاختلاف بين ماركس ودوركايم لكي يعرض مفهوم الإنسان في إطار الدولة الطبيعية ، والذي من خلالها يربط بين ماركس وروسو ودوركايم وهوبز.

إنه وفقاً لهذا الآراء ، فإنه يرى أن الشر في الظرف الإنساني ينبع من الآثار المكبوتة التي تنتج عن اندماج البشر في داخل المجتمعات. والواقع أن هذا الاستنتاج ليس بصحيح لأن الإنسان لم يحظ باهتمام وافر في كتابات ماركس الشاب ، اللهم إلا التناقض الواضح بين الإنسان في الطبيعة والإنسان في المجتمع. إن ماركس قبل دوركايم طرد هذه الفكرة من البداية ، لأنها تدخل في إطار النفعية فضلاً عن أنهما معا يريان أن تحرير الإنسانية من عبودية الطبيعة ، وتجاهل النفس يأتي من خلال التطور الاجتماعي. فالقدرات الإنسانية تدعم وتنتج من المجتمع ، وأن الاغتراب يحدث بسبب آليات الإنتاج الرأسمالي ، ويصل إلى ذروته بسبب تدمير المجتمع ، أو بسبب العودة إلى طبيعة حياة المجتمع البدائي ، أو قل بسبب تحول المجتمع ذاته. إن ماركس يتباين بالضرورة عن دوركايم ، فالتناقض بينهما لا ينبع من تفسيرين مختلفين للوجود الإنساني في الطبيعة ، ولكن يأتي من التحليلات المختلفة لأشكال محددة عن المجتمعات التي تخلقت بسبب الرأسمالية الصناعية في أوربا[١٩].

وطبقاً لآراء دوركايم فالإنسان في دولة الطبيعة لم يكن أنوميا ، لأن احتياجاته سوف تكون هي نفس الاحتياجات العضوية للحيوان التي سوف تجعله يتكيف مع مواقف محددة. ولكن الواقع أن ثمة اختلافات بين

احتياجات الإنسان والحيوان ، إذ أن احتياجات الأول تتحدد وفق معايير اجتماعية وهي التي نعرفها بالاحتياجات البشرية المحددة ، التي يجب أن نعرفها في مجموعها من خلال المجتمع. إن ثمة علاقة بما سبق بمفهوم الأنومي ، الذي يمكن أن يفهم من خلال دوركايم في إطار تدمير المجتمع التقليدي ونشأة الفردية.

٥ — بعض الاستنتاجات

إنه لوقت مناسب أن نقيم جرداً نظرياً للأفكار التي حولها النظرية الاجتماعية. إن صب الماء المثلج على الخرافات الثلاث لمشكلة النظام ، والتيار المحافظ ، والانقسام من خلال تركيزي على دوركايم بصورة أساسية ، لا يعني أن ما يصيبه ينسحب بالضرورة على المفكرين الآخريــــن ، فضلاً عن أنه لا ينبغي أن يفهم أن مثل هذه الأساطير لم تكن هي المنار الذي على هديها تم تطوير النظرية الاجتماعية في أوربا في القرن التاسع عشر ، وبداية القرن العشرين ، خاصة وأنها ضمت مجموعة التصورات الخاطئة التي كان لها تأثيراً غير صحياً على المناقشات المعاصرة حول أهداف واهتمامات العلوم الاجتماعية ككل ، الأمر الذي أفضى إلى سيادة شعور بعدم الارتياح لما تعيشه النظرية الاجتماعية الآن ، ناهيك عما تشهده العلوم الاجتماعية من صعوبات تجعلها تقف في مفترق

طـــرق ، وتجد صعوبة في تحديد الاتجاه الذي ينبغي أن نسير فيه في جو يعج بالنظريات المتصارعة التي تشهدها ساحة علم الاجتمـــاع ، ونشوء تيارات نظرية جديدة.

إن ما يشهده علم الاجتماع يجعلني أدعي أنه يشهد مرحلة انتقالية على صعيد النظرية. وبيد أن مثل هذه المناقشات المحدودة لا يمكن أن تساعد على تشخيص ملامح مستقبل علم الاجتماع ، إلا أنها سوف تساعد في تقويض الأساطير التي حكمت وجوده وعمله ، فضلاً عن أنها سوف تساعد في تعبيد الطريق من أجل إحداث نقلات هامة في طريق تطور علم الاجتماع في الوقت الراهن. وفي هذا الصدد يمكنني أن أميز بين ثلاثة اتجاهات مختلفة في النظرية الاجتماعية ، يحظى بها علم الاجتماع الأكاديمي ، تلك التي تتباين عن الماركسية ، وهي :

١ – مجموعة الدفوعات النقدية التي دحضت الاتجاه الوضعي في العلوم الاجتماعية والتي تحول دون محاولة إعادة إنتاجه ، وانفكاك روابطه الفكرية.

٢ – وجود كوكبة من الصياغات حول ارتباط علم الاجتماع بالأيديولوجية التي تحكم الدولة ، ومن ثم المطالبة بوجود علم اجتماع راديكالي جديد.

٣ – الأطروحات التي تم صياغتها حول موضوع النظام ونظرية الصراع التي ساهمت في ترجيح وتطوير نظريات أخرى أكثر ملائمة للواقع القائم.

وعلى الرغم من وجود كثير من المشايعين للاتجاهات السابقة ، إلا أنه في الوقت ذاته ثمة تفسيرات أخرى حديثة ، تلك التي عرفت في إطار علم الاجتماع الأمريكي ، والتي تتميز عما يدور في ثنايا النظرية الاجتماعية والفلسفة الأوربية ، وترتبط في آن بجزء ليس من الأساطير السابقة التي أشرت إليها قبل قليل. ودعني الآن أن أتناول بالمناقشة الاتجاهين الأخيرين اللذان يرتبطان بنظرية المجتمع الصناعي ، على أن أعود مرة أخرى إلى مشكلة الحتمية التي ترتبط بوشائج قوية بخرافة الانقسام الواسع وما تحتله من مكانة محورية في السياق المعرفي للنظرية الاجتماعية.

٦ – نظرية المجتمع الصناعي

لقد ظهرت خرافة الانقسام بصورة أساسية من خلال مجموعة الانتقادات التي وجهت إلى الرؤى النظرية الخاصة بپارسونز حول النسق الاجتماعي. وبيد أن هذه الانتقادات قد دفع بها بعض الأوربيين مثل دارندورف ولوك ، وود ، وركس ، إلا أنهم حاولوا وجود نوعاً من الالتحام بين بعض الأفكار البارسونزية والأفكار الماركسية. وحتى إذا كانوا في محاولتهم هذه قد اعترضوا على مشكلة النظام ، فإنهم وافقوا بطريقة غير مدروسة – نسبيا – حيث يرون أنه من الأهمية بمكان للنظرية الاجتماعية أن تهتم بمفاهيم مثل : القوة والإكراه والخضوع والصراع.

ولما كانت أسطورة الانقسام لا تعتمد وحسب على التفسيرات الخاطئة للماضي ، فهي تعد طريقة غير كافية لإدراك المهام الحالية ، وهذا يعود إلى أمرين أساسيين ، الأول أنها تسبب نوعاً من الغموض في فكرة مشكلة النظام ذاتها ، حيث تحمل معنى مزدوجاً أوضحه بارسونز ، حينما قدم هذه الفكرة لأول مرة في كتابه بناء الفعل الاجتماعي ، واعتبرها فكرة غير جديرة بالاهتمام. لقد أوضح بارسونز أن النظام يمكن أن يشير إلى التناقض والعشوائية ، حيث تكون الصدفة اسماً لكل تحليل غير شامل ، وهو ما يشير إليه المفهوم العام للمصطلح. ومن ناحية أخرى فإن

تأسيس بارسونز لمشكلة النظام الهوبزية Hobbesina ، إنما يشير إلى العملية التي بمقتضاها يحدث الاتفاق وفق الآلية المعروفة في النظام المعيـــاري[٢٠]. إنه من خلال ما قدمه بارسونز يمكن للنظرية الاجتماعية أن تتعامل مع الشكلين السابقين وكأنهما شيئاً واحداً. لقد استطاع بارسونز أن يطور الرأي القائل بأن المشكلة الهوبزية هي الطريق الشامل الذي يمكن أن نقدم من خلاله مشكلة النظام المعياري ، في الوقت الذي يشير المعنى الآخر ، إلى استخدام المفهوم باعتباره حالة خاصة من التفاعل المعياري الجمعي الذي يكون عكس الصراع أو الإكراه أو الإجبار .. الخ.

وإذا كانت مهمة النظرية الاجتماعية وفق ما نفهمه تتحدد في تفسير النظام ، فإن ما قدمه بارسونز من صياغة أو تفسير ، تعد إحدى الطرق الخاصة بذلك ، الأمر الذي يجعلنا نستطيع أن ندرسها بطريقة أكثر شمولاً مما قدم لها آخرين. إن فكرة الانقسام باعتبارها طريقة بسيطة لا يمكن أن نتناولها بعيداً عن الانفصال بين البنائية الوظيفية والماركسية. وبيد أن الأخيرة هي التي لفتت الانتباه إلى مفهوم الصراع وما ينتج عنه من إكراه أو تسلط ، فإنها أيضاً قد اهتمت بفكرة الإجماع المعياري أيضاً.

وعلى الرغم من أن المقولات النظرية التي طرحتها الماركسية تأتي متدثرة برداء أيديولوجي ، فإنه يصعب فهمها ، إلا إذا وضعناها في إطارها النظري العام ، وفي الإطار الذي ظهرت فيه بشكل خاص مفاهيم أنماط الإنتاج والمصالح الطبيعية. وحيث أن هذه الأفكار قد ظهرت بشكل واضح في الكتابات الأوربية ، غير أن فكرة الانقسام هذه نجدها تشكل دوراً محورياً في علم الاجتماع الأمريكي اكثر منه في الفكر الأوربي ، إن مثل هذه الأفكار لفتت الانتباه لما هو بنائي في الفكر الأمريكي الذي حظي بنوع من الرواج والتطور في أوربا ، يفوق ما جاءت به الماركسية من تنظيمات للواقع المجتمع الأوربي.

إن ما سبق يجعلنا نرى أن فكرة الانقسام تبدو فكرة عقيمة ، وأنه آن الأوان أن نتخلى عنها. ولكن نظراً لأن دعوة علم الاجتماع الراديكالي إلى توثيق الروابط بينهما ، وبين أسطورة التيار المحافظ ، فمن الضرورة أن نخضعها إلى الدراسة المختصرة. إنه من خلال ذلك يمكننا أن نرى أن النظرية الاجتماعية تركز جل اهتمامها حول مشكلة النظام ، ذلك الذي يتطلب بالضرورة إخضاع مفاهيم الصراع والتسلط أو الإجبار لعملية التحليل. وفي هذا المقام ينبغي أن نلتفت إلى جذور علم الاجتماع الحديث ، الذي يرتبط بشكل آو بآخر بالتيار المحافظ من جانب ، وبالتيار

الراديكالي من جانب آخر. ذلك التكامل الذي فرضه الأمر الواقع على صعيد المجتمعات الأوربية. وإذا كان هذا الأمر في الأمس القريب يعد من الأمور المستحيلة ، إلا أنه الآن أصبح حقيقة لا مراء فيها.

ومع أنني لا أعتقد أن ما سبق سوف لا يترك الأساس المعرفي لعلم الاجتماع الراديكالي غامضاً ، حيث أن الماركسية نجدها مجسدة بشكل كبير في هذا الأساس ، وهذا ما يتضح من مجموعة الدفوعات النقدية للواقع الاجتماعي القائم في أوربا ، ناهيك عن ارتباطها بحركة العمال. إن مثل هذه الأفكار لا نجدها سوى في الشكل المعقد الذي غلف أركان علم الاجتماع الراديكالي. وبيد أن هذه النظرية الراديكالية ترتبط بعملية النقد ، إلا أنني لا أعتبرها راديكالية ، حيث ارتباطها بالخرافات التي حاولت أن أعرض لها.

والآن دعني أنتقل إلى النقطة الأساسية في هذا الجزء. إن قبول مثل هذه الأساطير التي طرحتها فرض مجموعة من التناقضات التي أدت إلى الهجوم على المعيارية البنائية التي ركزت فقط على سلبيات المعرفة المجردة الخاصة بها ، والتي سوف أترك مناقشتها الآن. إن ما أريد توضيحه هنا هو التركيز على الجدل الذي تجاهلته البنائية الوظيفية حول نظرية المجتمع

الصناعي ، والذي ظهر في كتابات بارسونز نفسه ، وشاركه فيها بعض المؤلفين مثل دارندورف وآرون Aron وكلارك كير Clark Kear .

وقبل أن أشرع في توضيح ما أعنيه ، أود أن أثير بعض الاحترازات التي تتعلق ببعض الأفكار التي لم يتصدى لها بالنقد المفكرين الذين أشرت إليهم في السطور الفائتة ، ولا حتى غيرهم من غير الكتاب غير الماركسيين الذين لم يقدموا نقداً أو عرضاً لمفردات فكرة المجتمع الصناعي من خلال رؤاهم النظرية ، أو حتى قدموا بديلاً له. وحيث أن ذلك كذلك ، فبإمكاني أن أقدم شرحاً لنظرية المجتمع الصناعي وفق الأفكار التالية: ففي عالم اليوم ثمة افتراض يفرق بين ما ندعوه بالمجتمع التقليدي والمجتمع الصناعي. فالمجتمع الأول — أقصد المجتمع التقليدي — يشير إلى المجتمع الزراعي التقليدي القائم على سيطرة ملاك الأرض وفق مقولة الدين التي عززت ذلك ، وآلية الدولة وقوتها العسكرية. أما المجتمع الآخر الذي يطلق عليه بالمجتمع الصناعي ، فإنه يقوم على إجراءات التغير العلماني بشكل يفوق من اعتماده على الأخلاقيات المدنية أو القوة العسكرية ، الذي تتحول فيه الحكومة إلى دولة للجماهير وفق النظام الديمقراطي. ولقد أوضحت هذه النظرية أن الصراع الطبقي يعد الآلية الرئيسة لعملية التحول والانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الصناعي،

ومن ثم الوصول إلى مرحلة النضج. وفي هذه المرحلة سوف تنتهي عملية الصراع الطبقي. مما يعني أفول الأيدولوجيا. إن المتأمل في مقولة المجتمع الصناعي ، وفي إطار ظروف المجتمعات الصناعية مثل فرنسا وإيطاليا ، يجدها مازالت تعج بوجود قطاع كبير من الفلاحين ، مما يعني أن الطبقات القديمة التي شهدها المجتمع التقليدي لاتزال تشهد فيما بينها نوعاً من الصراع ، وبالتالي فإن الحركات الأيديولوجية لم يتم تكفينها بعد.

وإذا كانت نظرية المجتمع الصناعي من خلال الطرح السابق تحمل خطلاً نظرياً وواقعياً واضحاً ، فإنها لكي تتلافى ذلك قد حاولت أن تنحت مفاهيم أخرى لكي تصنف بها أشكال التنظيمات المجتمعية ، تلك التي تآلفت مع مفاهيم أخرى مثل المكانة في مقابل التعاقد ، والميكانيكا في مقابل التضامن العضوي ، والمجتمع Gemeinchaft في مقابل المجتمع المحلي Gesllschaft . إننا إزاء ذلك ندعو إلى ضرورة التخلي عن نظرية المجتمع الصناعي ، أو على الأقل ندعو إلى الحد من استخدامها ، أو اتخاذها أساساً مرجعياً في النظر إلى المجتمعات الإنسانية. إنه لابد وأن نخضعها للدراسة والتمحيص. وإذا كنا قد طبقناها بشكل أو بآخر على أنماط التطور الخاصة بالمجتمعات الصناعية في الآونة الأخيرة ، فإننا كنا وحسب نتعامل مع الافتراضات التي أوجدتها النظرية الاجتماعية التقليدية

غداة التحول من المجتمع الإقطاعي ، وظهور النتائج البراقة للديمقراطية السياسية وتأثيرات عملية التحضر والتصنيع.

إن الوقت يسمح الآن لإدارة ظهورنا للافتراضات النظرية حول المجتمع الصناعي ، حيث وضوح الانقسامات الداخلية على صعيد المجتمعات المتقدمة ، ناهيك عن التباين بين ما يسمى بالمراكز الصناعية والأخرى الريفية. إن ما يتفوق على ما طرحته قبل قليل ، أن نظرية المجتمع الصناعي باتت من الطرز القديمة التي يحول بين اتخاذها أساساً معرفياً للفكر الاجتماعي في القرن العشرين ، والواقع أن ذلك يعود إلى مجافاتها للصعيد السياسي. إن المتابع لأحداث القرن العشرين يمكنه أن يفترض أن أي دولة من الدول ، ما هي إلا تابعة لمجتمعها ، وعلى ذلك يمكن تفسير الأمور السياسية من خلال النظر إلى الظواهر الاجتماعية التي تطفو على السطح. إننا هنا نستعيد عبارة ماركس التي عكست التفاؤل حول خصوصية الاستنتاجات الجمعية للتصنيع ، التي تأتي كرد فعل للنظام الإقطاعي العسكري ، وما قدمه فيبر وشارك فيه ماركس نفسه في هذا الشأن. إن الصلة بين الماركسية والإجماع الأرثوذوكسي حول هذه القضية ، برغم عدم وضوحها ، جعلهما يشتركان في ميلهما إلى تحليل هذه المسألة وفق المستويات المجردة للصراع ، وفي ضوء مفهوم النظام.

وتذهب نظرية المجتمع الصناعي أيضاً إلى أن ثمة انفصالاً بين الأنظمة الإقطاعية — الرأسمالية — الاشتراكية. فعلى حد رؤية نظرية المجتمع الصناعي ، فإن الرأسمالية تعد مرحلة انتقالية بين النمط السابق لها والنمط اللاحق لها ، فضلاً عن تباينها تبايناً تاماً عنهما. إن مثل هذا الافتراض يجعلنا نستدعي مرة أخرى أفكار ماركس التي من خلالها يمكن أن نقف على مدى ارتباط الدولة الرأسمالية بالقوة العسكرية ، وانبعاث الروح القومية التي تقف عقبة أمام خلق دولة اشتراكية على الصعيد العالمي. إن المتابع للفكرة السابقة يجدني أركز فيها على العامل السياسي. ولما كانت فكرة المجتمع الصناعي تنكر لهذا العامل أهميته ، فإنني قد قمت بمناقشة موضوعية لنظرية المجتمع الصناعي وفق هذا العامل ، وهذه هي أهم مخرجاتها.

أولاً: إن التطور أو التغير الاجتماعي الذي تم إدراكه وفق التأثيرات الداخلية في المجتمعات الإنسانية لا يعد عاملاً وحيداً في هذا الشأن ، إذ تلعب العوامل الخارجية دوراً مؤثراً في إحداث التغير الاجتماعي. إن المجتمعات الإنسانية لم تكن يوماً منعزلة عن العوامل الخارجية ، أو

قل أنها شهدت التغير بفعل العوامل الداخلية وحسب. ووفق ما يشير إليه هذا النموذج المجرد ، فإننا يمكن أن نشير إلى خطأ الارتكان للعوامل الداخلية في ضوء ما يحدث في الوقت الراهن ، وما يسود من عمليات معقـــدة ، حيث الاعتماد المتبادل والتوترات التي تسود الكون كله ، وما تلعبه القوة السياسية العسكرية من أدوات في تشكيل الشخصية في المجتمعات المتقدمة . لقد حققت الحروب العالمية ما فشل فيه التطور الصناعي على الصعيد الداخلي ، وهذا ما نراه جلياً في حالتي ألمانيا واليابان في العالم الغربي ، وما حدث أيضاً في العالم الشرقي وخاصة في الاتحاد السوفيتي وبلدان أوربا الشرقية.

ثانياً: إن طبيعة أي مجتمع من المجتمعات تكون محكومة في شكلها العام بمستوى التطور التكنولوجي والاقتصادي ، أما على المستوى الخاص ، فإن هذه الطبيعة تستند إلى درجة تضع عمليات التصنيع في مقدمة العوامل ، خاصة ما تحدثه من تحولات أساسية سواء في طبيعة المجتمع من الخارج ومن الداخل أيضاً.

ثالثاً: إن المجتمعات المتقدمة اقتصادياً وتكنولوجياً في فترة معينة ، لا تكون هي نفسها في فترة أخرى. أو بمعنى آخر إن المجتمعات التي يمكن أن نصفها بالتقدم في القرن التاسع عشر ، لا يمكن أن نصفها كذلك في القرن العشـــرين ، أو حتى تكون بالصورة التي ستكون عليها في المستقبل.

إنه وفق ما تقدم ، يمكن القول أن ما كان يسود في إطار النظرية في القرن التاسع عشر ، قد طرأ عليه التغير في الوقت الراهن. لذا فإننا بحاجة إلى فكر جديد يتناسب مع التحولات التي يشهدها العالم المعاصر. إننا بحاجة إلى نوع من التأمل لإيجاد أو تدشين فكر علمي يتصل بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية الكبرى في العالم الصناعي ، وهذا ما نراه جلياً في نظريات مجتمعات ما بعد التصنيع أو مجتمعات ما بعد الحداثة. وعلى الرغم من أن هذه الرؤى النظرية تجد جذورها واضحة كل الوضوح في الأفكار النظرية القديمة ، وخاصة في افتراضاتها الضمنيـــة ، إلا أنني أرى أنه من الواجب أن تتنبه مثل هذه النظريات إلى ضرورة إيجاد منطق أو برنامج بحثي جديد لعلم الاجتماع وفقاً للافتراضات التالية:

أولاً: أحرى بنا أن نوضح الفرق الحادث بين علم الاجتماع كدراسة للبناء الاجتماعي ، وعلم الاجتماع الذي يهتم بدراسة الحكومة أو القوة السياسية ، تلك التي تمت وتطورت عبر السنين ، وباتت شيئاً معهوداً. إنه آن الأوان أن يهتم علم الاجتماع بتشييد رؤية نظرية حديثة تهتم بدراسة الدولة في الوقت الراهن.

ثانياً: ينبغي أن يتجاوب علم الاجتماع نظرياً مع تكامل المجتمع الدولي بحسبانه مجتمعاً عالمياً واحداً ، ذلك العالم الذي يمكن أن نخبر من خلاله مجموعة التحولات السياسية والصناعية داخل أوربا في القرن التاسع عشر في إطار عملية التخطيط الدولي والمواجهات التي تمت بين الدول الغنية والدول الفقيرة.

ثالثاً: من الأهمية بمكان أن ننظر بإمعان إلى عملية استكشاف الاحتمالات المرتبطة بفكرة تنوع طرق التطور بين المجتمعات الصناعية التي لا يمكن إقحامها وإدخالها في إطار الحدود النظرية القديمة للمجتمع الصناعي. إن ثمة طرقاً متباينة للتصنيع ، تلك التي أفضت إلى وجود أنماط مختلفة من التنظيمات الاجتماعية في إطار المجتمع الصناعي. إنه وفقاً لاهتمام علم الاجتماع بما سبق ، فإنه

ينبغي أن ندفع البحث عن الاختلافات بين المجتمعات بعيداً عن أفكار التطور.

رابعاً: إنه ينبغي أيضاً أن نتخلى عن بناء النظريات وفق محك التطور الأحادي ، (حالة بريطانيا في القرن الثامن عشر — حالة أمريكا في القرن التاسع عشر). إن هذا يجعلنا ندعو علم الاجتماع إلى إقامة المقارنات بين المجتمعات المتقدمة لا غيرها ، حتى يمكننا أن نقف على طبيعة ظروف التقدم والتطور.

٧ — الوضع الابستمولوجي للنظرية الاجتماعية

ثمة تناقض واضح فيما أثرته قبل قليل. فعلى الرغم من أنني أكدت على أننا نعيش في إطار حالة انتقالية كبرى في النظرية الاجتماعية ، إلا أنني أؤكد من جديد أن ما حظيت به النظرية الاجتماعية من انقسام واضح — حسب تصورات البعض — في القرن التاسع عشر يدخل في باب الحماقة. إنه وفق هذا القول ، يمكننا أن نوضح ما سبق بفحص مجموعة التحولات الأساسية في عملية الانقسام هذه. إن ذلك يدفعني إلى الوقوف عند دوركايم بشكل خاص ، لما له من تأثير واضح لم يكن لغيره في الفترة ما بين ١٨٩٠ — ١٩٢٠ . إن من خلال أفكاره ، فإن الشك

يساورنا حول فكرة الانقسام الواسع في علم الاجتماع ، خاصة إذا ما نظرنا إلى السرعة التي نقدم بها هذا الادعاء في الماضي ، والذي ظهر بشكل واضح في دراسة المجتمع. والواقع أن دوركايم ليس هو فحسب الذي يمكن أن نستدل منه على ذلك ، فإنه يحضرنا في هذا الصدد سان سيمون الذي لو وضعنا أعماله محل المقارنة مع الأعمال الأخرى لانسحب عليه الحكم السابق . ويمكننا أن نضيف، أيضاً أن ما ينطبق على السابقين أقصد دوركايم وسان سيمون ، فإنه ينطبق أيضاً على كونت وماركس وبارسونز.

وبغض النظر عما جاء به المفكرين السابقين ، دعنا نركز على كتابات دوركايم ، الذي يعد من أبرز المفكرين الذي وضع الأسس الخاصة للعلم الاجتماعي التجريبي ، حيث قام بتطبيق المناهج العلمية على قضايا اجتماعية محددة. وهو ما يتضح بشكل جلي في دراسته على الانتحار ، التي يمكن اعتبارها أول دراسة إحصائية عملية تم نشرها. والحقيقة أن هذه وجهة نظر غير صحيحة ، إذ يتم فيها تجهيل أو تغييب تاريخ البحث التجريبي الذي شهده القرن التاسع عشر. إننا لكي نعين بدايات العلم وفق هذا الشكل فينبغي أن نبدأ من فكرة تطوير الفيزياء الاجتماعية ، والاستخدام المنظم للإحصائيات التي تم إجرائها بشكل

تجريبي في إطار الحياة الاجتماعية من قبل كوتلييه. والواقع أن معظم التعميمات التي قدمها دوركايم حين حاول أن يربط بين العوامل الاجتماعية المختلفة بمعدلات الانتحار لم تكن حقيقية في جملتها إلى حد ما ، ناهيك عن أنها لم تكن جديدة البتة. إن ما يحسب لدوركـــايم ، ليس هو المنهج الذي استخدمه ، وإنما في الطريقة التي حاول أن يربط بها بين هذه المعدلات والواقع القائم. ويهم بنا أن نشير هنا أن ما يتصل بدراسة الانتحار يتصل أيضاً بتقسيم العمل ، تلك الرؤى التي وقفت حائلاً أمام التطور العلمي أو تطوير موضوع دراسة علم الاجتماع.

إنه على الرغم من جهود دوركايم وأفكاره التي دفع بها ، إلا أننا لا يمكن أن نسلم بكل ما قاله على علاته ، أو أن نعلي من شأنه ونندير ظهورنا عن غيره من المفكرين مثل سبنسر وكونت. ولكن في الوقت عينه ينبغي أن نعترف أن دراسته عن الانتحار تتفق مع الوصف المنهجي لعلم الاجتماع الذي ينبغي أن يهتم بدراسة المشكلات الاجتماعية التي تكتنف المجتمعات الإنسانية وتحد من تطورها. ووفقاً لهذا الزعم ، تجدنا في حيرة ، حيث يصعب علينا التوفيق بين ذلك وبين الادعاءات الخاطئة التي وردت في الأشكال الأولى ، ذلك العمل الذي استند على دراسة مكثفة بشكل معين من الديانات الأولى مثل التوتمية الاسترالية.

وإذا كان دوركايم قد طور من خلال هذا العمل العلاقة بين الوصف المنهجي والموضوعات الاجتماعية ، فإنه بالنظر إلى عمله المعنون "بتقسيم العمل" ، فإنني أرى أنها وحسب فلسفة للتاريخ ، لا تقل في أهميتها عن الرؤى التطورية التي أنتجها مفكري القرن التاسع عشر. إن أهم ما نلمحه في أفكار دوركايم عن تقسيم العامل ، هو وضعه حدوداً فاصلة بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية ، والتي حاول من خلالها أن يوضح أن القضايا الفلسفية القديمة يمكن أن يعاد طرحها من جديد بطريقة أخرى ، وهذا ما كان يردده المفكرين السابقين بما فيهم كونت وماركس.

وعلى الرغم من أنني لا أضع ما كتبه "بارسونز" موضع التحليل ، إلا أنني يمكن أن أشير هنا إلى أن فكرة الانقسام الواسع التي وضحت في كتابه "بناء الفعل الاجتماعي" ، والذي أشرت إليه في موضع سابق ، تأتي بوضوح متعانقة مع أفكار كل من دوركايم وفيبر ، التي هي الأخرى تعد نوعاً من التفسير التاريخي ، أكثر من كونها رؤية استشرافية للنظرية الاجتماعية. لقد كانت الأفكار المنهجية لدوركايم محاولة بالفعل للانفصال عن الفلسفة الوضعية رغم انتقاده الشديد لكونت. كما أن

"فيبر" الذي يتباين عن دوركايم كان يميل إلى التفاعل مع آرائه في النظرية الاقتصادية ، ناهيك عن رفضه لعملية التعميم الذي سارت عليه من قبل المدرسة التاريخية. وإذا كان علم الاجتماع لدى "فيبر" يمثل عنصراً هاماً وضرورياً للتحليل التاريخي ، إلا أنه رفض المنهج السوسيولوجي لدوركايم. وحيث أنني أزعم أن "فيبر" لم يدرك بشكل واف أعمال دوركايم ، فمن البديهي أن أشك في أن إعراض فيبر عن استخدام مصطلحات عامة أو شاملة ، كانت موجهة بالأساس إلى المدرسة الاجتماعية الفرنسية.

وعلى الرغم من عدم وجود مرجع محدد يمكن الاستناد إليه ، حتى يمكننا أن نقف على أوجه الاختلاف بين دوركايم وفيبر ، فإن ذلك يدفعني إلى الرجوع إلى الخلفية الاجتماعية والسياسية لكل منهما. إن إهمال كتابات "ميل" في الفترة المنحصرة بين عامي ١٨٩٠ — ١٩٢٠ لا يمكن أن نعده دفاعاً أيدولوجياً من جانب المجتمع البرجوازي ، وهو مالا يتفق مع طريقة ماركس ذاته. فبالنسبة لماركس ، فإذا كان الاقتصاد السياسي البرجوازي يشكل أيدولوجية خاصة به ، فإن ذلك يعني أنه اقتصاداً شرعياً ، وهذا ما أوضحه في كتابه "رأس المال" Capital ، والذي وضع فيه حجر الزاوية للنظريات السوسيولوجية. وحيث أن هذه

الافتراضات نرى ضرورة النظر إلى علم الاجتماع من خلال كتابات دوركايم وفيبر ومعاصريهم في مواجهتها مع الماركسية ، على أنها تشكل امتداداً لها ، إلا أن ذلك في تصوري يعد رأياً خاطئاً. إنه هنا يبرز اسم "زايتلين" الذي يرى أن علماء الاجتماع البارزين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد طوروا نظرياتهم من خلال الصراع الفكري مع الماركسية(٢١). فضلاً عن وجود بعض المفكرين الذين حاولوا إدخال تعديلات على الفكر الماركسي (فيبر ودوركايم) من خلال خلطها بغيرها من الرؤى النظرية الأخرى. ويمكننا أن ندلك على ذلك من خلال المحكات التالية:

أولاً: أن الماركسية لم تلعب الدور الأساسي في هذا الشأن وحدها ، بل كان هناك ما يسمى بالاشتراكية العالمية التي كانت نوعاً من الحركات الإصلاحية الثورية.

ثانياً: أن الماركسية لم تقتصر على كونها تحدياً فكرياً ، بل كان هناك أيضاً تحدياً أساسياً فعالاً ، وهو ما تمثل في ازدياد الحركات العمالية المسلحة قرب نهاية القرن التاسع عشر.

ثالثاً: أن هناك تحدياً فكرياً سياسياً أساسياً والذي شغل دوركايم وفيبر وغيرهم ذلك التيار الذي استمد أسسه النظرية من التيار المحافظ.

وبعد كل ما تقدم ، دعني الآن أعلق على خرافة الأصول المحافظة لعلم الاجتماع. لقد كانت محافظة "بونالد" ومعاصريه في فرنسا أول استجابة للآثار المدمرة لأحداث عام ١٧٨٩ والفلسفات السياسية التي وجدت في المجتمع الفرنسي إبان القرن التاسع عشر ، بما في ذلك الفترة التي وصل فيها دوركايم إلى مرحلة النضج. لقد استمر الفكر الاجتماعي تحت سطوة أحداث ١٧٨٩ والتي كانت تمثل مرحلة تدشين التحولات الاجتماعية والاقتصادية ، والانفجارات الثورية التي وصلت إلى ذروتها بعد مائة عام.

وإذا كانت ثورة ١٧٨٩ في فرنسا ، قد أثارت الخوف في نفوس الصفوة الحاكمة التي كانت تشعر بالأمن والطمأنينة في كل من ألمانيا وبريطانيا ، فضلاً عن اعتبارها الأرضية التي انطلق منها هيجل لإرساء فلسفته الخاصة في ألمانيا ، إلا أن الخوف من تفعيل الثورة ظل يؤرق الصفوة الحاكمة في هذه البلدان لحقب طويلة ، مما عزلهم عما يحدث من تطور. والواقع أن ما حدث في ألمانيا وفرنسا يتباين عما حدث في إنجلترا.

لقد لعب التصنيع دوراً محورياً في إحداث التحولات الاجتماعية والاقتصادية. إن عوامل التغير السابقة في المجتمعات الأوربية ساهمت في إيجاد مجتمع يخلو من النزعة الاشتراكية. إنه لم يعرف سوى نوع من الثيوقراطية ، تلك التي لم تساهم في خلق المناخ المناسب لنشأة وبزوغ علم الاجتماع.

ويمكننا أن نشير هنا إلى أن صياغة سبنسر لمبادئ علم الاجتماع في إطار هذا المناخ ، لم يكن يعود إلا لتأثير المذهب النفعي ، الذي ظل يمثل الشكل المهيمن على النظرية الاجتماعية في بريطانيا خلال القرن الثامن عشر . إن ما ساد في بريطانيا نجده عكس ما كان في فرنسا وألمانيا. ففي ألمانيا نجد أن الضعف التاريخي والتأملي في الفلسفة الاجتماعية والاقتصاديات ، قد أدى إلى إضعاف تأثيرها المحافظ. لقد كانت ألمانيا تشهد نوعاً من الحنين للرجوع إلى مجتمع القرية المثالي ، أما في فرنسا فكانت على النقيض من ذلك ، حيث ارتبطت بالكاثوليكية ملاك الأراضي والفلاحين. لقد كان المفكرون الألمان من جيل ماكس فيبر تتمثل مشكلتهم الأساسية في الاعتماد على النتائج السابقة للرأسمالية في فرنسا ، مما جعل الحوار الذي ساد في هذه الفترة يدور حول قدر الفردية المثالية ، ومن ثم الهجوم على الديانة الكاثوليكية بشكل مستمر.

وبغض النظر عن الجدل الفكري والسياسي الذي شهدته كل من ألمانيا وفرنسا ، فإن ما نشدد عليه هنا هو أن الاشتراكية والمحافظة كانا يشكلان الخلفية السياسية والفكرية لدوركايم وفيبر على السواء ، وأن أفكارهما ما هي إلا محاولة لإعادة التفكير في أسس الحرية الفردية وأساسها النظري ، أعني الفلسفة النفعية ، التي تطورت كما رأينا بشكل واضح في بريطانيا. والواقع أن هذا الاهتمام ساعد بشكل واضح على إيجاد هوة واسعة بين الموضوعات الأساسية التي تناولها كلاً منهما. إن "فيبر" لم يركض وراء الثورة الناجحة ١٧٨٩. بل هرول وراء الأخرى الفاشلة ١٨٤٨ ، في ظل توحيد بسمارك لألمانيا عن طريق الانتصار العسكري ، فضلاً عن أنه ركز على فترة التصنيع التي أعقبت ذلك ، وخلفت آثارها على الصعيدين السياسي والاجتماعي والتي كانت تتباين عما حدث في فرنسا.

والحقيقة أن دوركايم لا يختلف في رؤيته عن فيبر ، ودليلنا على ذلك أن كتاب دوركايم عن تقسيم العمل ونظريته عن الدولة التي نقحها بعد ذلك ، كانت موجهتان بشكل أساسي لتحليل الثورة ورصد المسافة بين شعارات الحرية عام ١٧٨٩ ، وحقيقة التضخم المصحوب بزيادة

السكان ، ومقاومة التغير الذي ظهر في حروب عام ١٨٧٠ وارتبط بمجتمع الكوميونات.

وبيد أن دوركايم وفيبر قد نهلا من معين الفكر الذي ساد في الواقع المجتمعي لكلاً منهما ، إلا أن أعمالهما لا تنفي تأثير الماركسية أيضاً عليهما ، وإن كان أثر تأثيراً واضحاً على فيبر أكثر من دوركايم. إنني وفق هذه القضية أود أن أشدد على مدى ارتباط النظرية الاجتماعية بالواقع المعاش الذي نشأت فيه. ويمكنني أيضاً أن أسجل هنا أن مثل هذا التحليل يساعدنا على فهم ما اتسمت بها النظريات الاجتماعيـــة ، فضلاً عن تباين الجيل الأول وكتاباتهم عن بعضهم البعض. إن مثل ذلك يمكننا حل التناقض الذي يدعو به بارسونز ، والذي ينادي بالانقسام الكبير بين الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع.

إنه من كل ما سبق يمكن القول أن علم الاجتماع لا يعود في أصوله إلى الجيل الذي ظهر فيما بين ١٨٩٠ و ١٩٢٠ ، ولكنه يعود إلى مفكري القرن التاسع عشر مثل سبنسر وكونت وماركس ، الذين حاولوا محاكاة العلوم الطبيعية في ذلك. وبغض النظر عن هذه المحاكاة وتلك

النشأة ، فإنه آن الأوان أن يتخلى علم الاجتماع عن الاهتمام الكلاسيــكي له ، وأن يتحول إلى مستوى المعرفة الواقعية.

المصــادر

1 - "Four myths in the history of social thought", in studies in social and political theory (London: Hutchinson, 1977).

٢ - انظر على سبيل المثال:

Irving M. Zeiltin, Ideology and development of sociological theory (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice – Hall, 1968).

3 - "Four myths in the history of social thought".

4 - Nisbet's The sociological * tradition (London: Heinemann, 1967).

وحول التركيز على عملية استمرار الفكر الاجتماعي خلال القرن الثامن عشر وبدايات القرن العشرين ، يمكن الرجوع إلى وجهة نظر بارسونز في:

(American sociological review, Vol. 32, 1967).

ذلك العمل الذي أخذ منه نيسبت وجهة نظره التي قدمها في العمل المشار إليه قبل قليل.

5 - Talcott Parsons, The structure of social action (New York: Mac Grow Hill, 1937) p. 91.

٦ - إنه ينبغي أن نعلق على ما قام به بارسونز في تعيينه للاتجاه الثاني في نظرية النفعية ، الذي يسلم بوحدة طبيعة مصالح الكائن البشري في المجتمع ، والذي يرتبط بصورة متعاظمة مع لوك Locke وهوبز Hobbes وما يرتبط بصورة خاصة بما يسمى باقتصاديات الطبقة.

٧ - ولمزيد من المناقشة التفصيلية يمكن الرجوع إلى عمل حول :
Capitalism and Modern social theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

8 - Emile Durkheim, The rules of sociological method (London: Collier Macmillan, 1964).

9 - Durkheim, The division of labour in society (London: Collier Macmillan, 1964) pp. 41 — 44.

١٠- تظهر هذه التفسيرات من خلال مناقشة دوركايم لتطور النسق التعليمي في أوربا خلال العصور الوسطى حتى الوقت الراهن.
انظر في ذلك:
Durkheim, L'evolution pedagogique en france (Paris: Presses Universitaires, 1969).

11- Von Hayek, The counter revolution of science (new York: Free Press, 1964) ; Albert Salomon, The

tyranny of progress (New York, Noonday Press, 1955) , Nisbet, The sociological tradition.

١٢ - انظر :

Marion M. Mitchell, "Emile Durkheim and the philosophy of nationalism", Political science quarterly, Vol. 46, 1931.

١٣ - يمكن الرجوع إلى الهجوم الذي شنه سيمون ديلوج في :

Le conflit de la morale de la sociologie (Lauvain: Istitut superieure de philasophie, 1911).

14 - Nisbet, The sociological tradition, p. 25.

١٥ - انظر :

Steven Lukes, Emile Dukheim: His life and work (ondon: Allen Lane, 1973) pp. 86-95.

16 - Durkheim, "'Individualisme les intellectuelles", Revue Bleue, Vol. 10, 1898. pp. 7 – 8.

١٧ - انظر :

Wolfgang J. Mommsen, Max Weber and Die deutsche Politik, 1898 – 1920, (Tubingen: Muhr, 1959).

18 - Ralf Dahrendorf, Class and Class Conflict in Industrial society (Stanford: Stanford Univ. Press, 1959).

وهناك وجهة نظر مخالفة نجدها في :

Alandawe, "The two sociologies", British Journal of Sociology, Vol. 21, 1970.

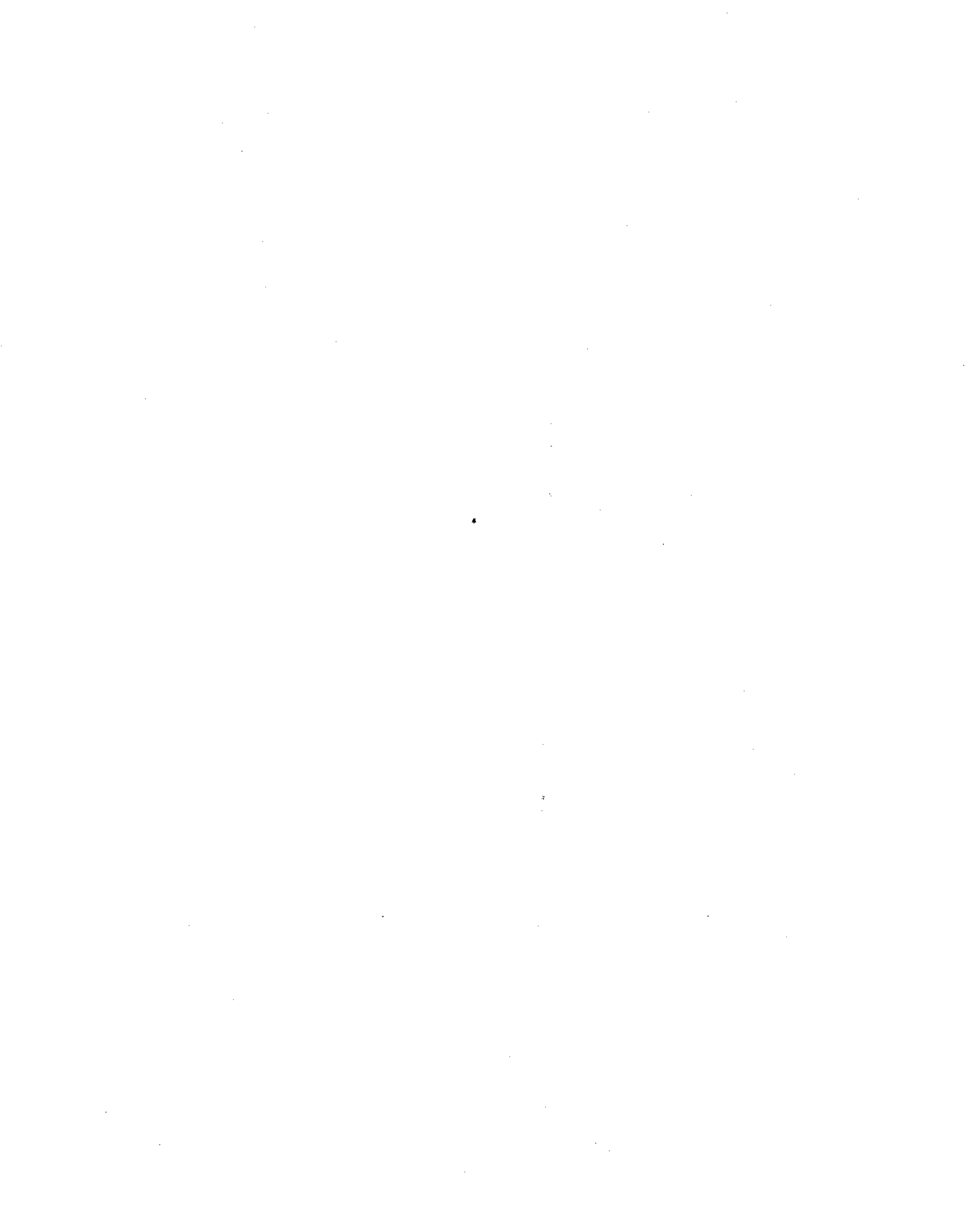
19 - John Horton, "The dehumanization of anomie and alienation", British Journal of Sociology, Vol. 71, 1966.

20 - Parsons, The structure of social action, p. 91.

21 - Zeitlin, Ideology and the development of sociological theory, p. 321.

الفصل الخامس

هابرماس والنظرية الاجتماعية والسياسية



الفصل الخامس

هابرماس والنظرية الاجتماعية والسياسية

يعتبر هابرماس Habermass من أكثر الكتاب تميزاً ، لما له من قدرة جدلية فائقة جعلته يحظى بصيت واسع بين المنظرين الاجتماعيين وكتاب الفلسفة السياسية في ألمانيا في الوقت الراهن(1). وعلى الرغم من أن عبارات هابرماس من خلال أعماله المعروفة موضع اقتباس بين المتحدثين بالإنجليزية في العالم ، إلا أن كتاباته ليست معروفة. ويمكننا أن نشير في هذا الصدد إلى أن هابرماس قد ترجم له أربعة أعمال إلى الإنجليزية ، وهي التي جاءت وفق العناوين التالية : نحو مجتمع عقلاني(2) Toward a rational society ، والمعرفة والمصالح الإنسانية(3) Knowledge and human interests ، والنظرية والممارسة(4) Theory and practice ، وأزمات الشرعية Legitimation crisis .

والواقع أن ما سبق ذكره من أعمال يعد جزءاً قليلاً من كل لم يتم نشره في سياقه التاريخي. إن ذلك يعني أن ثمة تدفقاً مستمراً لأفكار وأطروحات هابرماس. فحيث أن النسخة الأصلية لكتاب النظرية والممارسة – على سبيل المثال – تم نشرها في عام ١٩٦٢ ، أي قبل

سنوات قليلة من نشر كتاب المعرفة والمصالح الإنسانية Erkenntnis und Enterise ، إلا أن هذه الأعمال قد ظهرت في توقيت مغاير في اللغة الإنجليزية. ويمكن الدفع هنا بسبب آخر لعدم الاهتمام بكتابات هابرماس بين المتحدثين بالإنجليزية ، وهو الذي يتمثل في عدم ائتلاف الآخرين للتقاليد العقلية التي نهلها هابرماس من مدرسة فرانكفورت النقدية Frankfurt Critical Theory والتأويلية Hermeneutics وفلسفة هيجل Hegel ، فضلاً عن الاستناد إلى أفكار ماركس ، تلك الأفكار النظرية التي يصعب الجمع بينها.

والواقع أن الخلط بين الأفكار السابقة جميعها ، جعلت هابرماس يلم بكل مكونات الاتجاهات النظرية والفلسفية المسيطرة على العالم الإنجلوساكسوني. وأحرى بنا أن نشير إلى أنه على الرغم من سيطرة الأفكار التي أشرنا إليها قبل قليل على هابرماس ، إلا أن ثمة شخصية قد سيطرت على جزء كبير من أفكاره خاصة في البدايات الأولى من حياته العلمية. إنه هنا يبرز K. O. Apel الذي استند بصورة متعاظمة على ما قدمه بيرس Peirce الذي حاول في سياق أعماله أن يصوغ رابطة قوية بين استخدام النظرية وأفعال الخطـــاب Speech - Acts التي تم تطويرها من خلال أوستين Austin وسوريل Searle . وبغض النظر عن هذه

التأثيرات ، يمكننا أن نوضح أن روعة كتابات هابرماس تأتي من خلال تصديه للتحليلات ذات الطبيعة السهلة . وفي مراجعتنا لأعمال هابرمـــاس ، سوف نركز على الأعمال المتاحة في الإنجليزية ، والتي سوف نحاول من خلالها أن نربط بينها وبين كل التحولات في فكره.

وفي هذا الصدد ثمة عملان يفرضان نفسهما إذا ما رجعنا إلى أطروحات هابرماس ، تلك التي تعطي لكتاباته وأفكاره نوعاً من القوة والاستمرار. ولعل أول هذه الأعمال ، هي التي تهتم بمشكلات ما بعد النظرية Meta Theoritical ، والتي من خلالها يركز على العلاقة بين النظرية والنقد. أما العمل الآخر ، فهو الذي يركز فيه على تعيين الأهداف ونقد سياقات التغير المتعددة للاتجاهات الرئيسة لتطور الرأسمالية الغربية إبان القرن الثامن عشر في أوربا ، منذ نشأة المجتمع البرجوازي ، والتي تمثل الأشكال الكلاسيكية للجيل القديم من الفلاسفة الاجتماعيين لمدرسة فرانكفورت.

إن قراءة أعمال هابرماس تجعلنا من الوهلة الأولى نكتشف مدى استنادها على أعمال ماركس ، ناهيك عن استنادها على التراث الهيجلي Hegelian Legacy . إن النقد الواسع الذي أسداه هابرماس لكل

الأشكال الأرثوذوكسية Orthodox للماركسية ، والتي تحاول أن ينتزعها آخرين من فرويد Freud ، هو ما جعل هابرماس يوافق على مفهوم الرأسمالية المنظمة Organized Capitalism التي تتباين في سياقها عن رأسمالية القرن التاسع عشر التي كتب ماركس نظريته عنها. إن ما سبق هو ما يجعلني أعيد تفعيل الراديكالية لكي تكون ذات صلة حقيقية بالواقت الحاضر ، ولكن في الوقت نفسه ، هي التي تدعوني إلى الكشف عن جذور العقلانية التكنولوجية في الثقافة الحديثة والسياسة ، ومن ثم التركيز على وجهة نظر هابرماس ذاته ، ووجهات النظر الأخرى التي استمدها من هوركهايمر Horkheimer وأدرنو Adrono وماركيوز Marcuse ، والتي تتباين عما قدمه وطوره.

إن الطريقة المفيدة التي تعيننا على الدخول إلى أفكار هابرماس حول ما بعد النظرية تفرض علينا بشكل مباشر تفحص العلاقة بين التأويلية Hermeneutic والتأويلية التقليدية Geisteswissenschaften(*) التي تركز بشكل خاص على فكرة الفهم Verstehen التي باتت معروفة لدى علماء الاجتماع الإنجليز وخاصة الكتابات المنهجية لماكـــس فيبر Weber ، التي حاولت أن تكشف صورتها برغم الانتقادات التي وجهت إلى هذا المصدر الفكري. ففي كتابات فيبر Weber كما في كتابات ديلتي

Dilthey ، فإن الفهم يرتبط بإعادة تنظيم الخبرات الذاتية للآخرين وإدراك المعنى الإيجابي للأفعال. إن الفهم لدى فيبر وفق هذا المعنى يؤدي إلى وجود العديد من الأهداف ، خاصة أن كلاً من فيبر وديلتي كانا يسعيان إلى جعل تفسير الفهم مرتبطاً بإيجاد مجموعة من البيانات الأساسية.

وينبغي أن نشير هنا أن الترجمة السيكولوجية للفهم قد تم نقله بشكل مباشر من خلال جادامر Gadamer وهو ما طرحه في كتاب الحقيقة والمنهج Truth and Method[٦]. وعلى الرغم من اعتماد جادامر بشكل أساسي على هيدجر Heidegger ، فإنه قام بتطوير فكرة الفهم ، إذ يرى أن هذا المفهوم لا يعتبر منهجاً ملائماً يمكن أن يستخدمه العلماء الاجتماعيين والتاريخيين للتمييز بين الموضوع والذات ، ولكن كميزة أساسية للشخصية ، يتم التعبير عنها في كل أشكال اللغة ، التي ما هي إلا وسيط لفهم الذات في إطار الوجود الاجتماعي. وحيث أن الفهم يعتمد على المشاركة الشائعة في الإطار الثقافي أو ما يسميه جادامر بالتقليد Tradition ، فإن فهم أية فترة تاريخية وفق اختلاف الثقافات يجعلنا ندفع بها في إطار ما يتضمنه الحوار بين الثقافات المتناقضة. ولما كانت التأويلية Hermeneutics تشتمل على الإطار العام للفلسفة العلمية ، فإن الفهم

لديه هو أساس كل معرفة. لقد قبل هابرماس بعض الأفكار الرئيسة لجادامر ، ولكن هذا القبول كان في إطار جزئي ، إذ يعترض على ما ادعى به الأخير بعمومية التأويل.

لقد فتح هابرماس مناقشة منظمة حول القضايات المنطقية في العلوم الاجتماعية (Zurlogik der socialwissen schaften, 1967) ، إنه من خلال هذه المناقشة ، يرى هابرماس أن ثمة انفصالاً بين الامبريقية من جانب وبين التأويلية من جانب آخر ، الأمر الذي حدا بالبعض أن يقبل إحداها ، ويغض الطرف في الوقت عينه عن الأخرى . إن المناقشة المستفيضة للعمل الذي طرحه هابرماس تحت عنوان "المعرفة والمصالح الإنسانية" والذي يتضح منه بشكل جلي الجدل الذي اتسم به في بواكير حياته العلمية ، ومن ثم كشف بصورة جلية عن مدى تطويره للقضايا السابقة ، ووقوفه موقفاً نقدياً من عملية الجمع بين الفلسفات المتناقضة. وفي صدد ذكر الكتاب سابق الذكر يمكن القول ، أن هذا الكتاب حاول أن يغطي فترة طويلة من تاريخ الفكر في أواخر القرن الثامن عشر حتى بدايات القرن التاسع عشر. ففي بداية القسم الأول من هذا الكتاب ، نجد هابرماس يقدم مناقشة مستفيضة لنقد هيجل لفلسفة كانت Kant ، وكذلك يقدم مناقشة لنقد ماركس لفلسفة هيجل ، ثم بعد ذلك يناقش

التأويلية والوضعية بوضعهما نوعين متناقضين من الفلسفة . لقد استعان هابرماس في ذلك بأفكار كونت Comte وماش Msch وديلتي Delthe.

إنه وفق الأفكار السابقة ، فإن هابرماس يرى أن مسيرة التطور من كانت عبوراً بهيجل إلى ماركس تعد المفتاح الرئيس في تطور المعرفة أو ما يسمى بالابستمولوجيا ، إذ تعد أفكار هيجل نقطة التحول الرئيسة في نموها ، وإلى حد ما في صياغة ما يسمى بانعكاس النفس على الشخصية. وإذا كان هابرماس من خلال تسلحه بأفكار ماركس قد أوضح أن فلسفة هيجل محددة بمثالية واضحة ، فإنه من خلال النقد المادي له يحاول أن يثبت وقوعه في العديد من الأخطاء. لقد سعى ماركس من خلال المادية التاريخية أن يفهم فلسفة هيجل على صعيدين مختلفين ، الأول هو ما يسمى بانعكاس الذات على الموضوع ، أما الآخر فيتمثل في التحول المادي من خلال علاقات العمل. وبالنسبة لموضوع التاريخ فإنه يعبر عن التوسع في وعي الكائن البشري وفقاً للظروف التي تعيش فيها ، كما أن قضية التحول المادي للوجود الإنساني تكون من خلال موضوعات العمل. لقد وضع هابرماس أيضاً في كتابه المسمى بالنظرية والممارسة مجموعة من الإشكاليات الخلافية مع الماركسية. ففي أحد الفصول التي جاءت تحت عنوان بين الفلسفة والعلم : نقد الماركسية ، يوضح إلى حد

قد انقلب على الماركسية ، حيث يرى أنها أنكرت تصنيف الكائنات الإنسانية ، وانعكاس تشكيل الذات من خلال النشاط الإنتاجي.

وفي هذا الفصل أيضاً يرى هابرماس أن الماركسية جاءت كرد فعل لظهور ونمو الفلسفة الوضعية التي سيطرت حتى نهاية القرن التاسع عشر ، والتي تعتبر من وجهة نظره بمثابة خسوف للفلاسفة ، حيث سعت إلى البحث عن أرضية أبستمولوجية جديدة. إنها وفقاً لذلك ، فإن الوضعية حاولت استبدال الفلسفة بالعلم ، من خلال الاعتماد على إدانة ما كنا لا نفهمه بصورة واسعة عن العلم باعتباره أحد اشكال المعرفة الممكنة. ولكن لكي نوحد بين المعرفة والعلم ، يرى هابرماس أن يتوجب علينا أن نبتعد عن التأويلية التقليدية لأنها تعكس وجهة نظر متناقضة مع الوضعية ، تلك التي يصعب الترابط فيما بينها من خلال عملية النقد.

إن التأويلية تهتم بالفهم الأولي لمعنى الفهم ، ولكن بشكل خاص في مجالات فصل النشاط عن العلم . إن التأويلية والوضعية وفق ما سبق تكون فلسفة ذات طبيعة جزئية ، أو قل أنها فلسفة غير متكاملة. إن وجهة النظر التي تحاول أن تتجاوزها هي ما حاول هابرماس صياغتها والوقوف على مختلف المعارف المؤسسة على المصالح الإنسانية. إنها

وحسب من وجهة نظره هي الأشكال المنطقية المختلفة التي بمقدورها أن تكشف عن الحقيقة ، وتأخذ مكانها الطبيعي في الواقع الاجتماعي.

إننا يمكن أن نفعل التأويلية للوقوف على المصالح الإنسانية من خلال عملية الفهم ، وذلك باعتبارها أحد آليات الاتصال اللغوي Language Communication في سياق خصوصية الحياة اليومية. وبالنظر إلى الوضعية من ناحية أخرى ، فإن تسليمها بالتوجه ناحية المصالح الإنسانية من خلال عملية التنبؤ والسيطرة على أدوات الإنتاج. واستغلال المعارف التكنولوجية ، يعتبر نوعاً من الادعاء الخاص لكل المعارف التي يمكن أن تدخل في إطار معرفة هذه الأنماط. إن الاهتمام بتكوين أو تأسيس المعرفة وفهم السيطرة التكنولوجية لم تكن وفقاً لهابرماس إلا نوعاً من تحول الفئات التي تجاوزت هذه الأنماط ، أو بمعنى آخر تجاوز جوانب الذات الإنسانية للعمليات المعيارية. إن ذلك يرتبط بنوعين من المفاهيم التي قدمها هابرماس وهما "التفاعل والعمل". فالعمل أو أدوات الفعل يمكن أن تقوم على المعرفة الإمبريقية والتحكم في القوانين التكنولوجية (Toward rational Society, p.91) . لقد أطلق هابرماس على هذا الموضوع اسم التحليل العلمي الإمبريقي للتطور المعرفي ، الذي بمقدوره أن يستخدم الآليات لتحقيق الفهم والتنبؤ والسيطرة على

الأحداث. إن التحليل العلمي الإمبريقي يشتمل ليس فقط على العلوم الطبيعية ، ولكن أيضاً يستند على علم الاجتماع ، وهو ما أشار هابرماس له في بعض الأحيان بما يسمى بعلم النواميس المنطقية أو الطبيعية Nonological. ويشير التفاعل إلى السياق المتخم بالأحداث في الحياة اليومية والذي يتضمن عملية الاتصال اللغوي المعتاد. والذي تحكه المعايير الاجتماعية Social Norms . إن تحقيق التأويلية من خلال كلمات هابرماس يعلق الموضوع الحقيقي لتكوين المصالح في عملية الحفظ والتوسع في الموضوعية المتداخلة لإمكانية إحداث تحول في الفهم المتبادل (Knowledge and human Intersts, p. 310) .

وفي كتابه المعرفة والمصالح الإنسانية Knowlwdge nd Human Intersts يعتبر هابرماس أن ديلتي من أكثر الشخصيات التي حاولت الكشف عن جذور المعرفة والرغبات والمصالح الإنسانية. وبنظرة فاحصة إلى التأويلية في إطار العلوم الطبيعية ، نجدها قد ساهمت في أفول الابستمولوجيا في القرن التاسع عشر ، إذ كان من غير الممكن أن يتم الربط بين مفهوم عملية تشكيل الذات في التاريخ الإنساني ، وهي المحاولة المبكرة التي قام بها هيجل. وفي السياق الذي انتشر فيه تأثير الوضعية ، فإننا يمكن الرجوع إليه للوقوف على عملية انحسار الميتافيزيقا ، والواقع

أن عملية التكيف هذه تكون ضرورية حتى يمكننا أن نمسك بمعنى تكوين المعرفة. إن ما فقدناه من فلسفة يجعلنا نتحرر من فكرة القدرة الانعكاسية المقوة ، تلك التي كانت المحور الرئيسي لخبرة التحول في تاريخ النشوء (Knowledge and Hunan Interst, p. 97).

ومن خلال الأفكار التي يطرحها هابرماس في الكتاب الذي أشرنا إليه قبل قليل ، فهو يرى أن المعرفة الإنسانية بشكل عام ترتبط بانعكاس النفس مع الرغبة في التحكم في الذات ، وتحقيق الاستقلال من خلال عملية الفهم. وإذا كان ذلك كذلك من وجهة نظر هابرماس ، فإن تحديد الرغبات هي الأخرى تعد مرشداً أساسياً للتأملات ، تلك التي تستند إلى الفلسفة النقدية ، وتسعى إلى تحديد الكائنات البشرية الممارسة لعمليات القهر ، والتي عن طريقها يتم التحكم في القدرات العقلية في العمل. ووفق الإطار النظري لما بعد النظرية الذي يطرحه هابرماس ، فثمة ثلاث عناصر لعملية تكوين الذات ، هي : العمل Labour والتفاعل Interaction والسيطرة Damination ، تلك التي ترتبط بثلاث عمليات أخرى وهي : التحكم التقني أو التكنولوجي Technical Control ، والفهم Understanding والتحرر Emancipation . والواقع أن العمليات السابقة ترتبط هي الأخرى بثلاث أنواع من الأنساق الفكرية وهي :

العلوم التحليلية الامبريقية The Empirical and Lytics Sciences والعلوم التأويلية التاريخية historical Hermeneutic والنظرية النقـــدية . Critical Theory

وفي هذا الصدد يمكننا الإشارة إلى أن العمل السابق يعد أحد البرامج البحثية الجيدة التي عرفها القرن العشرين ، إذ حاولت الوقوف على مفهوم المصالح Interest من خلال ما طرحه كلاً من النظرية النقدية وفرويد Freud ، الذي يرى أن التحليل النفسي يتوافق بشكل إيجابي مع العلوم الطبيعية. ومن خلال نظريته للمعرفة Theory of Knowledge فإننا من جانب آخر ، يمكننا أن نعين استخدام التحليل النفسي في تحديد وتوضيح الأهداف الموجودة في نموذج العمل. إن النظرية السيكولوجية التحليلية Psycho analytic باعتبارها تمثل محادثة بين المحلل النفسي والمريض ، فإنها تفرض ضرورة التعامل باللغة العادية مع المريض ، ذلك الذي يستطيع أن يكشف بصورة جلية عن شخصية المريض أو ما نسميه بالنظام المثالي غير المدرك ، الذي يرتبط بالمصالح في حالتها المعروفة ، ومن ثم تأثيرها على سلوك الشخص الذي يخضع للفحص والتشخيص.

وإذا كان فرويد قد خلط في المفاهيم التي فسر بها آخرين مفهوم الشخصية ، فإنه أيضاً قد استعان ببعض المصطلحات التي شاع استخدامها في العلوم الطبيعية مثل القوة Force والطاقة Energy الخ. إن المتأمل في المصطلحين السابقين ، يجدهما في الوقت الذي يمنحان المحلل النفسي قدراً من الحرية ، فإنهما في الوقت عينه يقلصان أو يشوهان عملية التفاعل الاجتماعي ، خاصة حينما يركز على فهم الذات. ويجدر أن نشير إلى أن عملية الحوار التي تتم بين المحلل النفسي والمريض بشكل تلقائي ، إنما هي تحاول بشكل أو بآخر إلى فهم الذات ، حيث يتم إبان هذه العملية تطوير وإنضاج الفهم بين الطرفين — أقصد بين المحلل النفسي والمريض.

إنه وفقاً لما سبق فقد قام هابرماس بتتبع التفاعلات الاجتماعية المشوهة في الكثير من كتاباته ، وخاصة التي عرفها العالم المتحدث بالإنجليزية(٧). وفي أتون هذه الكتابات يمكننا أن نقف على مجموعة من الدفوعات النقدية التي سددها إلى التحليل النفسي. فمن خلال ما قدمه في إطار النظرية النقدية ، فقد حاول أن يقدم بديلاً لما يسمى بمفهوم الاتصالات المشوهة Distorted Communication . إنه عوضاً عن ذلك فهو يزعم أن هناك تفاعلات اجتماعية غير مشوهة ، أو قل سليمة ، وهي التي يطلق عليها هابرماس بالموقف الكلامي المثالي Ideal Speech

Situation ، ذلك المفهوم الذي قدم له مناقشة غير مستفيضة في كتابه المعرفة والمصالح الإنسانية ، والتي يعود الفضل فيها إلى بيرس Peirce . إنه وفقاً لما دفع به بيرس ، فإنه يرى أن الحقيقة العلمية لا تهتم وحسب بالعلاقة بين انعزال الملاحظ عن الموضوع ، بل تهتم في الأساس بعملية الإدراك التي تتم من خلال خطاب الملاحظين ، الذي يمكن عن طريقها أن نصل إلى كوكبة من الأفكار. وبيد أن هابرماس قد نهل من بيرس معظم أفكاره المتصلة بالرؤى السابقة وحاول أن يعممهـــا، غير أن الأول في اهتمامه قد ركز على جانب واحد ووحيد ، وهو الذي يتصل بالمصالح التكنولوجيـــــة Technical Interest التي بحسبانها تكشف أيضاً عن جانب واحد يتصل بالتكوين النفسي ، أو بالموقف الكلامي المثالي الذي يمثل خط الدفاع الأول ضد الامبريقية المشوهة التي تم الكشف عنها.

وإذا كان الموقف الكلامي المثالي لا يتصل فقط بعملية الإدراك العقلي ، وإنما يتصل أيضاً بعملية الفهم الكامل ، فإنه من خلال عملية المشاركة يتم التعرف على الحقوق الخاصة للمشاركين في هذا الحوار. وحيث أن الموقف الكلامي المثالي يمثل أسلوباً تحليلياً لدى هابرماس ، فإن الظروف الحقيقية للتفاعل من شأنها أن تساعد في توضيح هذا الموقف

المثالي كالتفاعلات الاجتماعية ، وهو ما أوضحه من خلال مناقشته لما يسمى بالبرجماتية العامة Universal Pragmatic التي تساهم في سيادة أربعة أنواع من المظاهر الصادقة التي يطلق عليها Verstandlickoit الوضوح (Intelligibility) ، و Wahrheit والحقيقة Truth ، RichtigKeit والملائمة ، أو التطابق Correctness ، Wahrhaftigkeit والصدق Verality أو Truthfulness .

إن المعنى التام أو الكامل لما سبق يمكن أن يقودنا إلى درجة المشاركة المعقولة التي تدعم المظاهر الصادقة في هذه الاعتبارات (التي تتأكد بشكل مستمر ، وغالباً ما تشكل مشكلة من خلال الباحثين الاجتماعيين). وبذا فإن المعنى الواضح للكلام ومحتواه الافتراضي يحمل معنى حقيقياً ، وخاصة ما إذا كان هذا الكلام يحمل معنى معيارياً مشروعاً. ويكون صادقاً. إن هابرماس يفترض أن كل نماذج الاتصالات الرمزية بشكل أو بآخر تختلف عن المظاهر الصادقة. لأن هذه الاتصالات يجب أن تكون واضحة قبل أن تمثل مشكلة بالنسبة للآخرين. إن الحقيقة يمكن أن تنفصل عن المعنى الحقيقي ، حيث أن المفهوم الزائف يمكن أن يكون حقيقة مسبطرة ، ويمكن تفسيرها من خلال السلوك الحقيقي للأشخاص.

ويمكننا أيضاً في هذا الصدد أن نتناول موضوعين آخرين سوف تقودنا إلى ما يسمى بأجزاء الخطاب ، الأول هو ما يطلق عليه بخطاب النظريات الامبريقية التي تهتم بتأييد المظاهر الحقيقية التي تتعلق بالملاحظة الامبريقية التي ترتبط بمفهوم التعميم. أما الآخر فهو ما ندعوه بالخطاب العملي الممارس الذي يهتم بتدعيم المظاهر المعيارية التي تفسر القيم ، وترتبط بشكل مباشر بالأساس الأخلاقي. وفي سياق هذه الكتابات يحاول هابرماس أن يربط بين شكلي الخطاب التي أشرنا إليهما ، من خلال علم نفس الطفل الذي استخدم من قبل بياجيه Piaget وكولبرج Cohlberg في رصد مراحل التطور الاجتماعي للإنسان. إن المتأمل في هذه الأعمال يجدها تنعكس بصورة واضحة على هابرماس ، وهذا ما يتجلى في اهتمامه بالربط المباشر بين هذه الأعمال ، وما قدمه في نظريته التي تدور حول مشكلات ما بعد النظرية. وأحرى بنا أن نشير إلى أن ما سبق إذا كان يتضح بجلاء في الأعمال التي شغلته منذ بواكير حياته العلمية ، فإن هابرماس في كتاباته المعروفة وخاصة Structure der offenticheit ، قد إنشغل بدراسة الجوانب التاريخية والسياسية الخاصة بالمجتمع البرجوازي منذ القرن الثامن عشر وحتى الوقت الراهن(٨).

ففي الكتاب الذي أشرنا إليه قبل قليل والذي حظي بجدل واسع في ألمانيا ، حيث تأثيره الواسع على الحركة الطلابية ، نجده قد وصل إلى قضية خلافية مع وجهات نظر بعض تياراتها ، تلك القضية التي تتصل بمسألة الحيز أو المجال العام Public Sphere في الحياة السياسية ، والذي من خلالها حاول مناقشة مستويات العقل النقدي. لقد حاول هابرماس أن يوضح في مستهل هذه الدراسة كيف ظهر في القرن الثامن عشر ولأول مرة ما يسمى بالرأي العام public Opinion الذي بات مختلفاً عن الرأي الخـــاص أو المتــــحــــيز Opinion Prejudice ، أو العادة التي ما هي إلا الافتراضات السابقة للعقل العام. والحقيقة أن سعي البرجوازية إلى تطوير ما يسمى بالمجال أو الحيز العام باعتبارها حركة مضادة للتقليدية أو للأشكال القديمة للسلطة الإقطاعية ، ساهم في إيجاد الانقسام بين المجتمع المدني وخصائص الدولة التي ظهرت في النظام البرجوازي. ولما كان الرأي العام يتوسط الدولة والمجتمع ، فإن انتشار الجرائد والصحف والأخبار كانت تمثل أهم الآليات الناجحة التي تساعد في صياغة الرأي العام.

ويجدر بنا أن نشير إلى أنه في بداية تشكيل المجتمع الرجوازي ، ومن ثم في بداية شيوع الأفكار الليبرالية ، فإن هذه الطبقة — أي البرجوازية — لعبت دوراً متعاظماً في المجال العام للتعبير عن الحقيقة ، ثم ما

لبثت هذه الحقيقة أن باتت متزايدة بفعل التغيرات الاجتماعية التي حدثت منذ بداية القرن التاسع عشر حتى الوقت الحالي. إن المجتمع والدولة التي تزايدت التفسيرات حولها كانا مسؤولين إلى حد كبير عن تزايد المعدلات الواسعة للتنظيم والتنسيق مع الحكومة من خلال عمليات التجارة والإعلام. إن اتساع تأثير العلوم وإخضاع العقلانية التكنولوجية للحياة الاجتماعية ساعد على تنفيذ هذه العمليات ، إن التأثير الواسع للعلم وخاصة التكنولوجيا ، ومن ثم زيادة الوعي التكنوقراطي Technocratic Consciousness في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، هو ما حاول هابرماس مناقشته في كثير من أعماله التي قدمها بالإنجليزية ، وخاصة كتابي النظرية والممارسة ونحو مجتمع عقلاني. فوفقاً لما دفع به هابرماس ، فإنه يرى أنه منذ نهاية القرن التاسع عشر وقد تشكل اتجاهين واسعين يعدان من القسمات الفارقة للرأسمالية الغربية ، وهما : بزوغ تدخل الدولة بشكل مباشر في تأسيس التحولات الاقتصادية ، وزيادة الاعتماد على البحث والتكنولوجيا ، وزيادة تدخل العلم في إطار قوى الإنتاج (Toward Rational Society, pp. 50 ff) . إن التغير الذي طرأ على العلاقة بين البناء التحتي Infra Structure والبناء الفوقي Super Structure والتي حددها ماركس بشكل كبير في مناقشته لرأسمالية القرن التاسع عشر والتي اتسمت بالتنافس ، فإن فكرة السياسة يمكن أن نتعامل

معها كجزء من البناء الفوقي، حيث تتناسب بشكل قوي مع فكرة المجتمع السياسي والمدني ، أو باعتبارهما صعيدين مستقلين من خلال عمليات السوق.

ولما كانت عملية الفصل بين الصعيدين السياسي والاقتصادي من الصعوبة بمكان في الوقت الراهن ، فإن الشكل الكلاسيكي للشرعية كانت تستند على أيدولوجية التغيير الواسع ، ويتم تفسيرها من خلال الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، ذلك الشكل الذي تم استبداله بالأنماط الجديدة للشرعية. إن المناقشة التي تم تقديمها من قبل هابرماس لخصائص القوة الشرعية لنظام ما قبل الرأسمالية ونسق الشرعية للرأسمالية المتقدمة ، أصبحت في المقام الأول نوعاً من التكنوقراطية التي تستند على قدرة الصفوة على إدارة الاقتصاد ، وسيادة النظام القانوني الخاص بالرأسمالية المتقدمة.

ولما كان تشجيع العلم على النمو الاقتصادي ، والتركيز بصورة متزايدة على عملية الاختراع والتجديد التكنولوجي ، فإن هابرماس حاول من خلال هذه الفكرة أن يركز على العلاقة بين نظرية ماركس

حول فائض القيمة Surplus of Value المتواضع الذي يتولد من القوى العاملة ، وما تولده التكنولوجيا.

إنه وفق ما سبق ، يمكن القول أن النظرية النقدية لا يمكن أن ينسحب نقدها علم الاقتصاد السياسي ، إذ هي تقدم وحسب نقداً أيديولوجياً لمكونات السلطة التكنوقراطية. فإذا كانت الصياغات التقليدية لنظرية فائض القيمة ترتبط بشكل قوي بالصياغة الأساسية للنظرية الماركسية حول الصراع الطبقي ، فإن نظام الدولة الرأسمالية يتمظهر بوضوح في خلق الصراع الطبقي. إن التقسيم الطبقي الذي يستند على الملكية الخاصة لازال يشكل تيمة المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، غير أن هذه المجتمعات تبذل قصارى جهدها لوأد حدوث المواجهات بين الطبقات المشكلة لمجتمعاتها. إن ذلك يجعلنا نرى أن هذا الوضع ليس حكراً على المجتمعات الرأسمالية وحسب ، إذ ما يحدث في المركز Centre الرأسمالي أصبح واضحاً في المحيطات Peripheries [٩].

وفي جوهر الأيديولوجية التكنوقراطية للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، كما يذهب هابرماس ، نجدها تسعى إلى تقليص الفوارق بين الفئات العمالية وغيرها من الفئات الاجتماعية الأخرى. إنها في ذلك

تكون عكس الأيديولوجية الوضعية التي وقفت بقوة مع مصالح الطبقات المسيطرة ضد مصالح الطبقات العاملة. لقد سعت الأيديولوجيا التكنوقراطية إلى تغيير مواقفها النظرية ، إذ عبرت بشكل فلسفي عن السيطرة التكنولوجية ونمو القوة التقنية التي من خلالها يتم تأسيس عمليات السيطرة في المجتمعات المعاصرة. إن ذلك هو ما عبر عنه هابرماس في كتابه المعنون بالنظرية والممارسة ، والذي قدم من خلاله تحليلاً شاملاً لأربعة أنماط من العقلانية. ففي المستويين الأول والثاني من هذه الأنماط يحاول هابرماس أن يربط النمو التكنولوجي بعناصر التجديد العلمي الحديث. أما على المستويين الآخرين ، فإنه يرى أن العملية التقنية سعت إلى تأسيس عناصر القيمة . وفي غياب هذه العناصر — أقصد القيمة — فإن المستوى الأول للعقلانية يتضمن بشكل بسيط استخدام علم النواميس الطبيعية والمنطقية Nonological الذي تحقق بشكل مستقل عن القيم. أما نشوء العقلانية على المستويين الآخرين ، فإنه يرتبط باختيار المتطلبات التكنولوجية التي تؤثر بشكل متساوي في العناصر الأخرى.

إنه وفق ذلك يمكننا القول أن ما جاء به هابرماس من مفاهيم وتحليلات ترتبط بشكل واضح بمفهوم نظرية القرار التي حاولت ترشيد العلاقة بين الأهداف والقيم ، التي أصبحت محددة بالآليات التقنية وما يتم

الوصول إليه من أهداف. فعلى هذه المستويات ، فإن القيم يتم تحريكها في إطار المناقشات العقلانية باعتبارها أدوات مساعدة تعيننا على فهم القيم الأخرى. إنه عندما يتم نشر العقلانية التكنولوجية بشكل واسع تجاه القيم نفسها ، فإن المثال الواضح للمستوى الثالث للعقلانية يتمثل في منهج نظرية اللعب Game Theory التي يكون فيها الفاعلون قادرون على تقييم نتائج الفعل في ضوء مفهوم حساب الأفضلية الجوهرية الذي يسلم بشكل اللعبة دون الرجوع إلى أي نسق قيمي واسع. وأخيراً ، فإن معظم مستويات العقلانية تتعانق مع بعضها لكي تصل إلى الأطر الاستراتيجية لصنع القرار المتمثلة في خصائص نظرية اللعب التي يمكن تعميمها على كل أنماط القرار. وحيث أن عمليتي التكيف والاستقرار أصبحتا من أهم الأسس التي تستند عليها تحليلات اتخاذ القرار ، والذي يدخل في ثناياه نسق التغذية المرتدة أو ما يسمى برجع الصدى Feedback ، فإنه على هذا المستوى من العقلانية واتخاذ القرار يمكننا أن نستخدم الكمبيوتر ، وفي هذه العقلانية يمكننا أن نتجه إلى السياسات التكنوقراطية الحديثة ، والتي من شأنها أن تساعدنا في التحرك على نطاق واسع.

إنه وفقاً لكلمات هابرماس نكون بإزاء ما يسمى بالسيطرة السلبية لليوتوبيا Utopia التي شهدتها المراحل التاريخية المختلفة ، التي تمثل عملية التحول من الممارسة إلى التطبيق التقني. وإذا كان الاتجاه النقدي لهابرماس يتجه صوب نظرية النسق ، والذي من وجهة نظره ما هو إلا نوع من الاقتصاد السياسي عبر التـــاريـــخ(١٠) ، فإنه في كتابه أزمة الشرعية الذي ظهر لأول مرة عام ١٩٧٣ في ألمانيا ، فإنه يقدم مناقشة مستفيضة لآراء نظرية النسق على إزاحة أشكال التوتر من المركز ، وتطوير التركيب الطبقي. وعلى الرغم من قدرة هذا النظام على إلغاء الصراع الاجتماعي من المجتمعات الرأسمالية المتقدمة إلا أنها مازالت تحوي على كم هائل من التناقضات وهو ما قدم له تحت اسم أزمات البقاء.

والواقع أن مفهوم الأزمة الذي ناقشه هابرماس يحتاج منا إلى توضيح. إن هذا المصطلح — أقصد الأزمة Crisis — تعود جذوره الأولى إلى ميدان الطب ، ذلك المفهوم الذي استدانته العلوم الاجتماعية من هذا المجال. وبالنظر إلى المعنى المستخدم في العلوم الطبـــية ، فإنه يشير إلى حالات الاعتدال المختلفة التي تحتاج إلى علاج عضوي ، ومن ثم يتم من خلاله استعادة المريض لصحته. ويجدر أن نشير هنا إلى أن الأزمات في السياق الطبي هي وحسب نتائج موضوعية للأفعال ، أو هي في بعض

الأحيان للمرض ذاته ، الذي يظهر بصورة أو بأخرى نتيجة للضعف الذي يتعارض مع الحالة الطبيعية للكائن الحي.

إن الحديث عن الأزمة وفقاً لما سبق يعطي للأفعال معنى معيارياً محدداً ، ويتعارض مع تحديدات مفهوم التحرر Liberation . وبيد أن مثل هذه الرؤية هي التي جعلت هابرماس يركز عليها بصورة أساسية في كتابه سالف الذكر ، ويرى في الوقت عينه أن نظرية النسق أو الوظيفية لم تستطع أن تقدم بشكل كاف لمفهوم الأزمة. لقد غاب عن هذه النظرية أن تنظر إلى سمات الاستقرار في النسق الاجتماعي ، لذا نجد أن مفهوم الأزمة في النظرية النقدية ينبغي أن يتم ربطه بمفهومي الذات والموضوع ، فضلاً عن ارتباطه من ناحية أخرى بعدم استغلال الفعل الاجتماعي في إطار الظروف الاجتماعية. إننا يمكن أن نضع أيدينا على العلاقة بين مفهومي الذات والموضوع من خلال ارتباطه باتجاهات الأزمة التي استطاع هابرماس أن يضع يديه عليها عن طريق التمييز بين التكامل الاجتماعي وتكامل النسق في العالم المعاش World-Life ، ذلك المفهوم الذي تحدث عنه في إطار فعل الذات الذي يعبر عن علاقة اجتماعية محددة في إطار الأنساق الاجتماعية المجردة. إننا يمكن أن نفهم هذه العلاقات الاجتماعية في إطار النظام المعياري للرموز التي تعد من وجهة نظره أزمة

تثير وتحرك على الدوام مجموعة المشكلات الاجتماعية ، تلك التي يسأل عنها الفاعلون في إطار حياتهم المعيشية وما يحدث لهم من توترات معيارية بعيداً عن استقلال الفعل.

لقد حاول هابرماس أن يوضح مجموعة المشكلات التي واجهت المجتمعات الرأسمالية المتقدمة من خلال الاستناد إلى الأساس الفكري لنظرية التطور ، والتي ما هي إلا تفسير تاريخي للرأسمالية خاصة فيما يتصل بالتباين بين العمل والتفاعل. إنه من خلال ما يستند إليه هابرماس ، فإن المجتمع الإنساني تطور وفق مرحلتين منفصلتين ، والتي تطور فيهما النظام المعياري من خلال اجتماع المعايير الرمزية لنظام الاتصال. وبالنظر إلى المرحلة الأولى ، فإنها حاولت إعادة بناء الأشكال العلمية والتقنية ، أما الأخرى فإنها شهدت عملية تدشين البناء المعياري والأيدولوجيا (Legitimation Crisis, p. 12) . وفي هذا الصدد يرى هابرماس أن أولى المشكلات التي واجهت المجتمعات المتقدمة تتمثل في التغير الذي أصاب الأنماط الاجتماعية المختلفة التي أنتجتها الأشكال المختلفة للتنظيم الاجتماعي ، التي ارتبط تارة بقوى الإنتاج وبالتركيب المعياري تارة أخرى. إن مثل هذه المشكلات يمكن أن تقودنا إلى الأزمات التي تنتاب عملية تنظيم المجتمع ، ومن ثم لم يستطع المجتمع التكيف معها. ففي

الأشكال الأولى للتنظيم الاجتماعي ، يرى هابرماس أنها تأسست حول معايير العمر Age وأدوار الجنس Sex Roles والنسق القرابي ، وهي تتباين عن الأشكال الأخرى التي جاءت وفق ما يسمى بالسيطرة السياسية التي جاءت من سيطرة الدولة البيروقراطية ، والملكية الاجتماعية للطبقة الرأسمالية.

إنه من خلال ما سبق يمكن أن نستدل دون عناء على مدى استناد "هابرماس" على أفكار ماركس خاصة تمييزه بين الرأسمالية التنافسية أو الليبرالية وأساسها التنظيمي الذي يقوم على العلاقة بين قوة العمل المأجورة والتقسيمات الاجتماعية للدولة. وعلى العكس من النمط السابق للتكوين الاجتماعي القائم في الرأسمالية الليبرالية ، فالعلاقات الطبقية في النمط الرأسمالي التقليدية تدفع بطابع غير متساوق Asymmetries خاصة على صعيد العملية الاقتصادية ، إذ باتت العملية الموجهة لهذا النسق تتمثل في اتساع التركيب المعياري للقوى المنتجة. إن صياغة المجال العام Public Sphere الذي يقود البرجوازية نحو الأسس العامة ، يمكن تعريفه من خلال العقل أو تقاليد الطبقات المسيطرة غير المعروفة Non Misation . إن الطبقة المسيطرة اجتماعياً وفقاً لهابرماس ينبغي أن تقنع نفسها بعدم السيطرة لوقت طويل (Legitimation Arisis, p. 22) ، حيث أن

الأساس التنظيمي للرأسمالية التنافسية يتضمن عدم تنظيم الأسواق ، وتوجيه المشكلات التي تعبر عن نفسها ، باعتبارها مشكلات اقتصادية لفترات محددة. إن الرأسمالية الليبرالية تؤدي إلى سيادة الأزمات الاقتصادية في سياق تطورها.

وبالنظر إلى الاختلافات الرئيسة للمعرفة لدى هابرماس بين الرأسمالية الليبرالية والأخرى المتقدمة ، نجده قد غض الطرف عنها من خلال ما كتبه في مقدمة كتابه أزمة الشرعية. إن نمو الاتجاهات القوية نحو سيطرة القلة Oligopoly على الاقتصاد يجتمعان في التدخل الواسع للدولـــة ، والتنسيق بين سيادة العقلانية التكنولوجية والتحول التنظيمي لطبيعة الرأسمالية. إن الرأسمالية المتقدمة مازالت تحمل كل خصائص وسمات الرأسمالية السابقة عليـــها ، خاصة فيما يتصل بالتناقضات الاقتصادية التي تعبر عن نفسها بشكل أكثر تعقيداً. وبيد أن العلاقات الطبقية يعاد تسييسها Repoliticised وفق المعنى الحقيقي ، فإن الشكل السياسي المباشر للسيطرة الطبقية يمثل الشكل الأول والأساسي لمثل هذه المجتمعات. لقد أوضح هابرماس من خلال كتاباته ، أن الرأسمالية في مراحلها الأولى تعبر عن الشكل التقليدي للشرعية ، إذ كانت تستند إلى الدين والعادات الاجتماعية ، بينما الشكل المتقدم لها كان يقوم على

النمط غير المباشر من الشرعية. وحيث أن مثل هذه الدفوعات لم تعط لنفسها فرصة للنظر في قدرة الرأسمالية للسيطرة على النسق الاقتصادي ، ومن ثم في تحول الاقتصاد الرأسمالي إلى المرحلة التنافسية ، فإن هابرماس في هذا الصدد يكون قد ركز وحسب على عملية الثبات والتحول في عملية الصراع الطبقي والسياسي ، الذي ما هو إلا شكل نمطي للصراع الاجتماعي في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة.

إن نهاية أزمات المجتمع الرأسمالي المتقدم ، لم تكن في جوهرها إلا نتيجة للنجاح في تأسيس الاقتصاد المتغير . إن الأزمات في حد ذاتها تمثل المظاهر المختلفة لعملية التغير ، وفي هذا الصدد يقدم هابرماس أربعة أنماط أساسية لتحديد الأزمة ، تلك التي تتمازج كل منها مع الأخرى. إن أول نمط في هذا الأزمات هو ما يمثل الصراع الطبقي اليومي ، الذي يتأسس وفق الأسباب التي دفع بها سابقاً. فالأزمات الاقتصادية في الحقيقة دائماً ما تأتي في شكل نقي ، كما أن الأزمات الاقتصادية تتخلق بالأساس من خلال المشكلات العقلانية الإدارية. تلك التي تمثل أهم معضلات النمو الاقتصادي ، أو قل أنها تمثل أهم أزمات العقلانية. وعلى ما سبق فإن الأزمة العقلانية تشكل في الواقع أزمة في إدارة الدولة التنافسية التي تنتج من اندماج المؤسسات والعجز عن تطوير الصراع . لقد ناقش هابرماس

بشكل دائم مسألة القدرة على تطوير الصراع والتنسيق بين نمو الاقتصاد الناجح ، ذلك الذي يمثل العنصر الرئيسي في نسق الشرعية التكنوقراطية في مرحلة الرأسمالية المتأخرة.

وعلى ذلك فإن تتبع أزمة الشرعية يشير بشكل أساسي لعزوف الجماهير عن تدعيم الولاء Loyalty للنظام الرأسمالي. وأخيراً إن أزمة الشرعية يمكن أن تتأسس من خلال أزمة الدافعية التي تتخلق من تحول جماهير السكان عن النسق المعياري أو الأخلاقي القديم. إن الشرعية التكنوقراطية تمدنا بقدر بسيط من الإجماع الأخلاقي، إذ يحظى النسق الاقتصادي المادي بقبول واضح ، ومن ثم ينشأ الاغتراب الذي يراه هابرماس بأنه مرض متوطن Endomic في الرأسماليات القائمة.

لقد بات التناقض النظامي هو السمة المميزة للنظام الرأسمالي ، خاصة حينما فشل في امتزاج القوى المنتجة (التي تسيطر على مسائل التكنولوجيا وتمتلكها) مع التركيب المعياري السائد (الشرعية التكنوقراطية) ، تلك التي خلفت الأزمات إبان التحولات الاجتماعية الدينية التي شهدتها المجتمعات الرأسمالية في سياق نموها. ولكن ما هي الظروف التي أتاحت ذلك؟ . إننا يمكن أن نجد في إطار كتاب أزمة

الشرعية إجابة على هذا التساؤل ، خاصة حينما أشار هابرماس إلى مفهوم ما بعد الحداثة الذي استقاه من دانيل بيل Bell حينما أشار إلى مفهوم ما بعد المجتمع الصناعي. وأحرى بنا أن نسجل هنا ، أن هابرماس إذا كان قد استخدم هذا المفهوم كما هو دون تقديم أية إضافات أو تعديلات ، إلا أن ما قدمه يدخل في إطار ما يسمى بخطاب الممارسة. وبغض النظر عن ذلك فإننا يمكن أن نضع أيدينا على نتيجة مهمة من خلال قراءة هذا الكتاب ، تلك التي تتمثل في عدم قبول النتائج التي توصل إليها.

/ إن الكتاب الذي أشرنا إليه يلخص لنا مجموعة الأفكار التي طورها هابرماس في بواكير أعماله ، فضلاً عن إثارته لمجموعة من الانتقادات حول النظرية النقدية، وهو ما حاول أن يدلل عليها في أحد مؤلفاته التي تعرف باسم Erkenntins[11]. لقد قدم هابرماس مجموعة من القضايات الجدلية التي تباينت مع أفكار ألبرت Albert وكارل بوبر Poper وجادامر Gadamer ولومان Luman وآخرين ، تلك الأفكار التي ساعدته في صياغة أفكاره الجديدة ، وساهمت في تعديل أفكاره الأولى. إنه وفق ذلك فإنني سوف أقوم بعملية مسح سريع للأفكار التي دار حولها الجدل ، والتي سوف أحاول أن أوضح ما اكتنفها من نقاط قوة أو ضعف. وفي هذا

الصدد تجدني مدفوعاً إلى القول أنه إلى الآن لم تعرف العلوم الاجتماعية وحتى الفلسفة ، وكذا المداخل النظرية التي صورت تطور المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، ما حظيت به كتابات هابرماس من أهمية وخاصة طريقتها المنظمة. لقد ساعدت صياغات "فورج"Forge هابرماس في إحكام الصلة بين الفلسفة الإنجلوأمريكية والأوربية Continental التي حاول من خلالها توضيح التباينات التقليدية التي حظيت بها العلوم الاجتماعية التي كانت تحظى براديكالية واضحة. واستكمالاً لذلك فقد طور هابرماس ثلاث مداخل رئيسة حول تفسير المعنى ، تلك التي قدمها الجيل الأول لفلاسفة فرانكفورت. والآن سوف أقوم بمحاولة للوقوف على أهم المظاهر التي تكتنف كتابات هابرماس ، والتي شكلت أهم ملامحها. ويجدر أن نشير هنا ، إلى أنه إذا كان هذا المفهوم قابلاً للاستخدام في مثل هذه الظروف فإنما تكون عكس ذلك في الظروف الحقيقية للحياة الاجتماعية ، أو قل في ظل ظروف سيطرة الطبقات الاجتماعية.

وعلى هدى ما تقدم ، فهناك مجموعة من الملاحظات النقدية التي صاغها هابرماس عند مناقشته لمفهوم المجال العام ، والتحول من الليبرالية إلى الرأسمالية المنظمة ، وهو ما يتصل بضعفه. إن إعادة تقييم ماركس وما

وضعه في تحليله الأخير للرأسمالية الليبرالية يصدق على رأسمالية القرن التاسع عشر. إن تصوير هابرماس للرأسمالية التنافسية كان نوعاً من الأرثوذوكسية ، خاصة حينما حاول أن يبعد عن تفكيره ما حدث للأفكار الماركسية من تعديل في الوقت الراهن. إن المرء يمكن أن يقبل الأعتقاد المراكسي الذي يسعى إلى تعقيل الحياة الاقتصادية وتحرير الإنسان وانعتاقه ، إلا أن ذلك لا يكون ملائماً في ضوء ما يسمى بالوعي التكنوقراطي الذي يحجب عن الواقع عملية التقسيم الاقتصادي ومن ثم الصراع الذي ما هو إلا نوع من الفساد Prevasirely في نظر هابرماس.

المصـــــادر:

١ – يمكن الرجوع إلى المناقشة التي أجريت حول أعمال هابرماس التالية في :

Toward a rational society: Stdent Protest, Science and politics, Trans. Jeremy J. Shapiro (London: Heinemann, 1971), Hnowledge and human interests, Trans. Jeremy Shapiro (London: Heinemann, 1972), Theory and practice, Trans. John Viertal (London: Heinemann, 1974), Legitimation arisis, Trans. Jhames Protesteweguan (Boston: Beacon, 1975).

٢ – وفقاً للمقالات المجموعة عن:

protestbewegung und Hochsshulreform

أيضاً : Technik und Wissenschaft Alsideologie

وغيرها من الأعمال التي لا توجد في الإنجليزية ، يمكن الرجوع إلى الأعمال الحديثة مثل:

Communication and Evaluation of society (Boston: Beacon, 1979).

٣ – تشتمل هذه الأعمال على المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها هابرماس في فرانكفورت والتي كانت وفقاً لأصولها :

Technik und issenschhaft els “Idealogie”.

٤ – هذه تمثل اختصاراً للطبعة الرابعة الألمانية بعنوان :

Theorie und Praxis

والتي اشتملت على مقالة :

"Arbit und Interaktion"

والتي كانت ضمن :

Technik und wissenschaft al 'Idealogie"

٥ – انظر ما قدمته في :

Habermas's Critique of hermeneutics.

في :

Studies in social and political theory (London: Hutchinson, 1977).

6 - Hans George Gadamer, Truth and method (London: Sheed and Ward, 1975).

٧ – يمكن الرجوع هنا إلى :

Toward a theory of communication comptence, in Recent sociology, No. 2. ed. Hans Peter Dreitzel (New York: Collier Macmillan, 1960); Some distinction in the universal pragmatics, Theory and society, Vol. 4, 1976, Communication and the evaluation of society.

٨ – هذا الكتاب يركز على كثير من الذكريات الألمانية ، وفي ذلك يمكن الرجوع إلى:

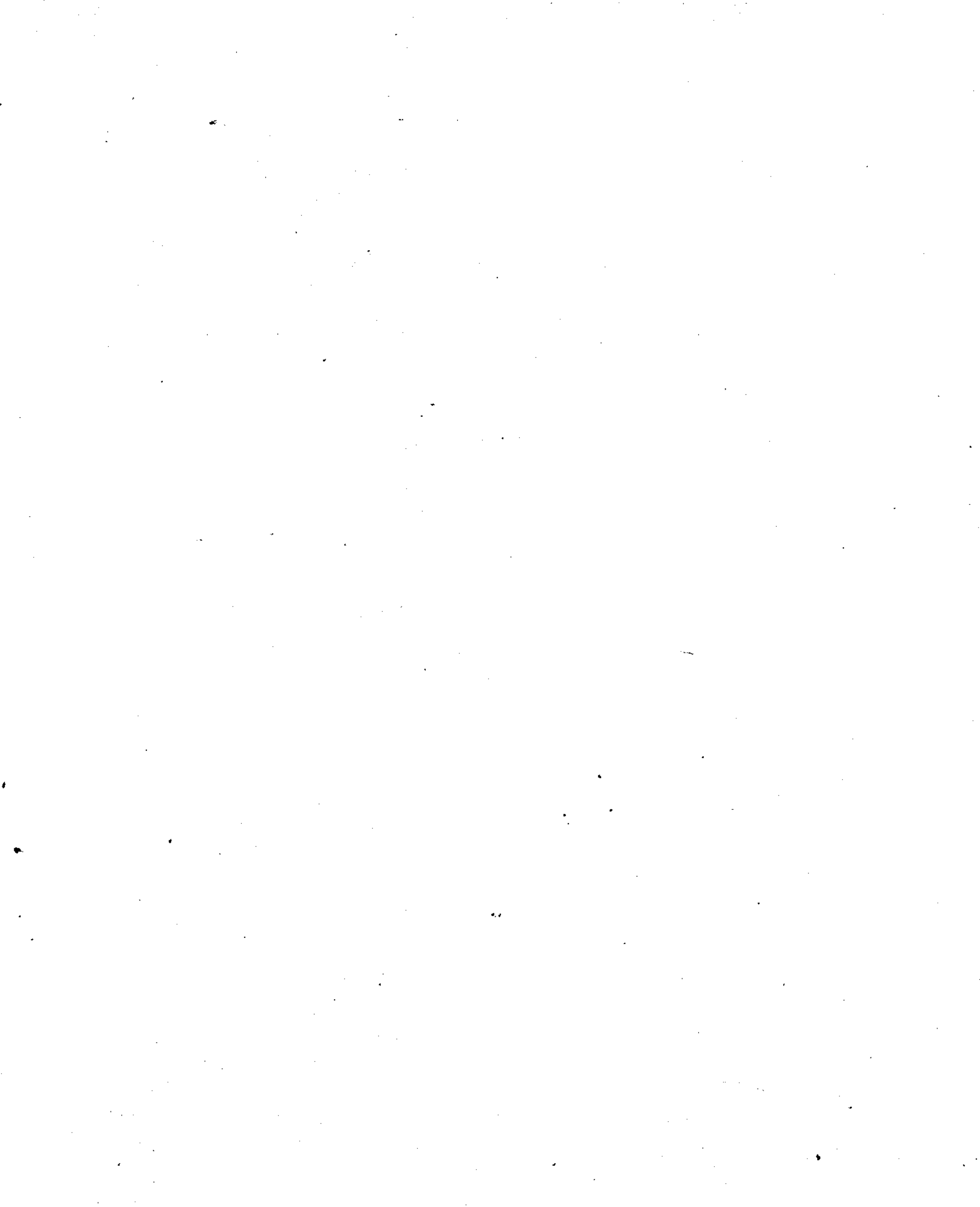
W. Jager, Offentlichkeit und parlam antarismus: Eine Kritik an Jurgen Habermas (Stutt Gart: Kohlhammer, 1973).

٩ – هذه الفكرة تصدى لتطويرها في مختلف كتاباته : Claus Offe

10 - Iurqen Habermas and Niklas Lukmann, Theories der Gesellscheft order soci altechnologie? (Frunkfurt: Sunhrkamp, 1971).

11 - Fred R. Dallmayer, Critical theory criticized: Habermas Knowledge and human interests and aftermath, Philosophy of the social science, Vol. 2, 1972.

١٢ – قدم هابرماس تعليقاً على النقد باعتباره أحد الأنواع في الطبعة الخاصة الصادرة في عام ١٩٧١ لكتابه المعنون بـــ : Theory and Practice



الفصل السادس

العـــمل والتفاعـــــل



الفصل السادس
العمل والتفاعل

يعتبر مفهوما العمل والتفاعل يعتبران من المفاهيم العامة والشائعة ، التي شيد عليهما هابرماس مجموعة من أفكاره الرئيسة التي قدمها في مؤلفاته. وحتى نقف على ذلك في أعماله ونعمل الفهم ، فإنه بات علينا أن ننظر إلى معظم كتاباته ، تلك التي يطلق عليها "بإعادة بناء المادية التاريخية Reconstruction of historical materialism" ، والتي من خلالها أعاد صياغة القضايا الماركسية سواء على صعيد الفلسفة أو على صعيد ما وراء النظرية Metatheory ، أو حتى على مستوى تطور الرأسمالية الصناعية. وإذا كان هابرماس قد نحت مفهوم إعادة البناء واستخدمه باقتدار ، فإنه من خلاله حاول أن يقوم بإحياء وإعادة إنتاج الأفكار الماركسية التقليدية. ويجدر أن نشير هنا ، أن محاولة هابرماس لإعادة إنتاج الماركسية من جديد ، لا يأتي من خلال اهتمام أكاديمي أو تعصب عقائدي ، إذ أن الماركسية كاتجاه فكري حي ليس في حاجة إلى إعادة تجديد ، وإنما جاء لكي ينظر إليها بعيون جديدة . إن المقصود بإعادة البناء وفقاً لهابرماس هو تفكيك النظرية وإعادة تجميعها مرة أخرى في ثوب جديد ، بهدف الوصول إلى الهدف النهائي أو الشامل.

إن التمييز بين مفهومي العمل والتفاعل من خلال هابرماس يساهم في تحقيق مكاسب أدبية ونقدية على حساب أوجه القصور التي تكتنف أعمال ماركس النظرية ، وهذا ما حاول هابرماس إيجاده في بقية كتاباته الأخيرة. إنه من خلال ذلك فإننا سوف نحاول تتبع السياقات المختلفة التي حاول هابرماس في إطارها تفعيل هذين المفهومين من خلال نقده لماركس.

وبداية يمكن القول أن أول الأسباب التي أوردها هابرماس في تفرقته بين العمل والتفاعل نجدها في ثنايا مناقشته للعلاقة بين هيجل وماركس ، والتي استند فيها على أفكار كارل لويث Karl Lowth . وإذا كان هابرماس قد استند إلى التحليل السابق ، فإنه أيضاً لم يغفل محاضرات هيجل التي يطلق عليها Hegels's Jena Lectures التي أولاها المفسرون اهتماماً واضحاً ، حيث يرون أن هذه المحاضرات تعد مرحلة انتقالية نحو نضج الفلسفة لديه. وعلى حد تعبير "هابرماس" فإن المحاضرتين التي قام بإلقائهما في Jena يشكلان منظوراً متميزاً ، وإن كانا غير مكتملتين ، خاصة أن هيجل قد أدار ظهره لهما فيما بعد. وبغض النظر عن هذا الكلام الذي طرحناه في السطور السابقة ، فإن ما نود أن نشير إليه أن ما جاء بالمحاضرتين آنفتا الذكر ، تمثلان نقاط التقاء بين

وجهات كل من ماركس وهيجل ، برغم أن الأول – أقصد ماركس – لم يكن على علم بما دفع به الآخر – أقصد هيجل – فيها.

ففي هذه المحاضرات تناول هيجل الـ Geist خاصة في مهد تكوينها باعتبارها ظاهرة تحتاج إلى تفسير ، فضلاً عن أن فهمها يتطلب الوقوف عليها من خلال الاتصالات بين الناس ، وما تتضمنه من معان تفرضها طبيعة اللغة ، وذلك باعتبار أن اللغة هي وسيلة الإدراك الذاتي ، وكذا وسيلة إقصاء الخبرة الإنسانية عن الإحساس الفوري أو اللحظي في إطار الزمان والمكان. ولما كانت اللغة تنطوي على عملية الاتصال الذاتي Intersubjectivity أي التفاعل Interaction ، فإنها تلعب دوراً فاعلاً عند هيجل ، وهو ما أوضحه في أهمية العمل Labour ، الذي هو بالتحديد عبارة عن وسيلة إنسانية للارتباط بالطبيعة "... إنه بالضبط يكون مثلما تكسر اللغة سطوة الإدراك المباشر أو اللحظي بالزمان والمكان ، وكذا يعمل على ترتيب الانطباعات الإنسانية بما تحمله من فوضى واضطراب وتنظمها في منظومات أو أشياء محددة. إن العمل يكسر سطوة الرغبات الفورية ، ويتحكم في عملية الإشباع ..." . وعلى ذلك فإن العمل والتفاعل يكونان بمثابة جانبين رئيسيين من جوانب التشكيل الذاتي للكائن البشري في المجتمع من خلال نمو الثقافة الإنسانية.

وعن محاضرات Jena يقول هابرماس أن هيجل قدم فيها العمل والتفاعل باعتبارهما مفهومين لا يمكن دمجهما معاً ، أو قل أنهما لا يتفقان مع بعضهما البعض. والواقع أن هذه القضية الراهنة هي التي ركز عليها هابرماس في نقده لماركس ، إذ يرى أن التفاعل ينظم من خلال أعراف متفق عليها ، وليس لها علاقة بالأسباب المنطقية التي تستند عليها تعاملاتنا مع الطبيعة. إنني هنا لا أريد أن يفهم البعض أنني أشير إلى أن مثل هذا الشيء يدخل في واقعية السلوك الإنساني ، حيث أن العمل يتم تنفيذه من خلال سياق اجتماعي ، ومن ثم فهو عملية تفاعل تقوم على السياق الاتصالي Communicative Context . ففي المحاضرات التي أشرنا إليها يحاول هيجل أن يفسر العمل والتفاعل في ضوء نظرة وجودية ، حيث أن Geist هو شرط نهائي للطبيعة ، وبذا يكون تفسير هيجل لتشكيل الذات الإنسانية تفسيراً مثالياً Idealist.

وعلى الرغم من أن ماركس كان يرفض مثالية هيجل ، إلا أن الواقع يشهد على اقتباسه للأفكار التي تدور حول العمل والتفاعل منه. وإذا كان ماركس لم يطلع على المحاضرات التي أشرنا إليها ، فوفقاً لهابرماس ، فإن ذلك كان يمثل لدى ماركس نوعاً من السرد اللغوي لقوى وعلاقات الإنتاج ، الأمر الذي جعل النمو المتواصل لقوى الإنتاج

يظهر تحولاً للعالم من خلال العمل الإنساني. ففي كتابات ماركس نجد أن عملية التشكيل الذاتي لم تعد تعبر عن انفصال الروح الإنسانيـــة Spirit ، إي هي تتأصل في الوجود المادي للإنسان. ومع ذلك ، فإن مفهوم العمل لدى ماركس كما يرى هابرماس كان ذو طابعاً معرفياً. فالطبيعة لم تتشكل إلا من خلال النشاط الإنساني ، حيث أن الطبيعة موجودة في ذاتها ، وهو ما يتناظر إلى حد بعيد مع مفهوم "كانت" عن "الشيء في ذاته" Thing in itself . إننا لا نواجه الطبيعة بشكل مباشر ، إلا من خلال عمليات التغيير المتبادل بيننا وبينها ، وهذا ما يحفظ على حد قول هابرماس حقائق الطبيعة الثابتة ، بالرغم من الرسوخ التاريخي للطبيعة في البناء العام الذي يتمثل في الذات العاملة. وعلى ذلك فإن هابرماس يرى أن ماركس في استخدامه لمفهوم العمل قد سبق استخدام هيجل له. وإذا كان ذلك كذلك ، فإنه في الوقت ذاته يمثل نكوصاً إلى الخلف ، حيث أن ماركس لم يقدم الدليل المعرفي الذي يدعم به فكرة عدم الاختزال أو الارتباط المتبادل بين العمل والتفاعل.

وإذا كان ماركس قد منح التفاعل أهمية متعاظمة في تحليلاته للتفاعل ، خاصة من خلال عرضه لفكرة علاقات الإنتاج ، إلا أنه لم يفهم السبب العلمي أو المعرفي وراء استخدام مفهوم الذاتية

Subjectivity والانعكاس الذاتي Self Reflection في أطر الاتصال الخاصة بالتفاعل ، وهذا يعود إلى المكانة المحورية التي تحظى بها عملية العمل في هذه الأطر. والواقع أن ذلك يعود إلى النجاح الكبير الذي حققه في دحضه لنظرية هوية الذات عند هيجل. وأحرى بنا أن نسجل هنا ، أنه على الرغم من وجاهة الأفكار التي قدمها ماركس ، إلا أن أعماله تأتي في إطار غير متوازن ، خاصة إذا ما نظرنا إلى الأعمال التي قدمت في الفترة الأخيرة . ففي أعماله الواقعية دائماً ما يعطي ماركس أهمية كبيرة لعلاقات الإنتاج وقوى الإنتاج ، تلك المفاهيم التي كان لها أهمية إذا ما قورنت بمفاهيم الهيمنة Domination والأيديولوجيا Ideology التي لم تتمتع بما تمتع به مفهوم العمل من أساس فلسفي ، وذلك باعتباره إحدى قوى التحول المادي في العالم ، وما يرتبط بذلك من ظروف إنسانية. إن ذلك هو ما جعل استخدام ماركس لمفهوم الممارسة المادية Material Praxis موضع سوء فهم من البعض ، وهو ما مهد الطريق لحدوث لبس واضح بين التفاعل والعمل على صعيد نظرية المعرفة.

لقد رأى هابرماس أن ماركس لم يفهم بطريقة شاملة العلاقة بين مفهومي التفاعل والعمل ، الأمر الذي شجع على وضع أعماله في إطار الاتجاه الوضعي Positivistic Direction. وفي ذلك يرى هابرماس أنه

على الرغم من تأسيس ماركس لعلم الانثروبولوجيا من خلال مقالاته النقدية ، إلا أنه لم يسع إلى اعتباره من العلوم الطبيعية Natural Sciences ، حيث كان يميل إلى تصنيف هذا العلم في إطار العلوم الإنسانية ، إذ يرى أنه ليس من الضروري وجود مبرراً معرفياً للنظرية الاجتماعية ، وهذا ما يوضح أن فكرة التشكيل الذاتي للجنس البشري من خلال موضوع العمل ، كان كافياً لديه لنقد هيجل ، ولكنه لم يكن في الوقت نفسه ملائماً لتوضيح الأهمية الحقيقية لمادية هيجل. إن ما سبق يمثل تبريراً معرفياً سعى إليه هابرماس بتوسع في التمييز بين العمل والتفاعل. إن المزج بين التفاعل والعمل يعني أن ما نتوصل إليه من معرفة بطريقة آلية لمحاولة التحكم في العالم المادي ، بات ينظر إليها باعتبارها سمة تميز العلوم الاجتماعية ، بل والطبيعية ، ومن ثم تجعلنا ننظر إلى المشكلات الاجتماعية باعتبارها مشكلات تقنية أو فنية Technical Problem ، تلك التي من شأنها أن ترهق القدرات الخاصة للعقل الإنساني ، ومن ثم تفضح وضعية أفكار هابرماس التي تأثر فيها بأفكار هوركهايمر وأدرنو ، والتي يطلق عليها بجدل التنوير Dialectic Enlightenment [٩].

إن المتأمل في الأفكار التي صورها كل من هوركهايمر وأدرنو حول العقل الأدائي Instrumental Reason يلتقي بشكل مباشر مع

الدوافع السياسية الرئيسة لكتابات هابرماس ، والتي يظهر فيها بوضوح مدى تأثره بماركس وفيبر ، خاصة فيما يتصل بمسألة التحكم الإنساني المتزايد في الطبيعة أو في قوى الإنتاج الذي لا يمثل تحرراً من سيادة وهم الطبيعة بشكل مطلق. إنه من خلال ذلك يمكننا أن نميز بين هابرماس وغيره من المفكرين القدامى ، وبالأساس في رفضه اعتبار أن المعرفة التكنولوجية هي في حد ذاتها معرفة أيديولوجية ، وهي الفكرة التي تعكس طبيعة الجدل بينه وبين ماركيوز Marcuse ، وأيضاً فكرته التي يحاول أن يربط فيها بين العمل والتفاعل عند هيجل وماركس ، وبين تصوره الكلي للمصالح التي تشكل المعرفة ، والتي ما هي إلا نوع من تعميم العقل الأدائي ، باعتباره الشكل الوحيد للعقلانية Rationality ، الذي ينبغي أن نقف ضده بكل الوسائل. فإذا كان ماركس قد ناقش مسألة عالمية العقل التقني باعتباره الآلية التي تؤدي إلى هيمنة المعرفة على العمل ، إلا أن هذه المناقشة قد وضعته في إطار الوضعية Positivism التي هي صفة مشتركة تجمع الماركسية وبقية الرؤى النظرية والفلسفية الأخرى في معية واحدة.

إن المحاولة المبكرة والأكثر تنظيماً التي تصدى لها هابرماس للوقوف على التمايز بين مفهومي العمل والتفاعل ، تتجلى من خلال إحدى التحليلات النقدية لماركيوز ، والتي تتعلق بالتكنولوجيا(١٠). فالعمل

ما هو إلا فعل عقلاني مقصود Purposive يشير على حد تعبير هابرماس إلى الفعل الأداتي أو الاختيار العقلاني Rational Choice الذي يتوجه نحو قواعد تقنية Technical Rules ، فضلاً عن استناده إلى المعرفة الامبريقية. إن القواعد التقنية التي يتضمنها الفعل العقلاني المقصود يتم صياغته من خلال القوى التنبؤية Predictive Powers التي تسمح بها هذه القواعد. فالاختيار العقلاني هنا هو أمر يتعلق بالاختيار بين استراتيجيات الفعل التي تسعى من خلال مجموعة من الآليات إلى تحقيق وإنجاز الأهداف. أما بالنسبة للتفاعل ، فإن هابرماس يساوي بينه وبين الفعل الاتصالي Communicative Action الذي يخضع للمعايير الاجتماعية المتفق عليها ، والتي تحدد أو تصف التوقعات المتبادلة الصادرة من الذات ، تلك التي يتم فهمها من قبل طرفين على الأقل(١١).

ومن المهم أن نعي هنا أن فعل الاتصال يتم دائماً وفق اتصال لغوي عادي ، ويعتمد على الفهم المتبادل للرموز الاجتماعية Social Symbols ، والتناقض بين القواعد التي تحكم كلاً من الفعل العقلاني المقصود والفعل الاتصالي ، التي تتمثل في الجزاءات Sanctions المختلفة التي ينطوي عليها كل منهما. والمدقق فيما سبق يجد أن هابرماس يجد أن التفرقة التي دفع بها قد استعارها من دوركايم(١٢). إن عدم الإذعان

للقواعد التقنية أو استراتيجياتها يؤدي في أغلب الأحيان إلى احتمال الفشل في تحقيق الأهداف ، ومن ثم يعرض ذاته إلى عدم القبول أو حتى إلى العقاب من قبل بقية أفراد المجتمع المحلي. ويرى هابرماس أنه لكي نتعلم قواعد الفعل العقلاني المقصود ، فإن ذلك يفرض ضرورة تعلم القواعد المعيارية ، أو بالأحرى أن نزود الشخصية بسمات معينة. وفيما يتصل بهذه القضية ، فإن هابرماس يواصل مناقشتـــه ، فيشير إلى أن هذين النوعين من الفعل من الممكن أن يمدانا بأساس للتمييز بين القطاعات المؤسسية المختلفة للمجتمع مثل النسق الاقتصادي والدولة أو الحكومة التي تتضح في إطار الفعل العقلاني المقصود ، أما القطاعات الأخرى مثل الأسرة والقرابة ، فيسودها القواعد الأخلاقية للتفاعل.

وإذا كان هابرماس قد استخدم النوعين السابقين من الفعل للتمييز بين القطاعات السابقة ، فإنه استخدمها أيضاً للتمييز بين الأنماط العامة في المجتمعات التقليدية ، أو ما قبل الرأسمالية ، إذ رأى أن الأنساق الفرعية ذات الفعل العقلاني المقصود تظل مقيدة بالسلطة السائدة التي تعج بأطر التفاعل الملزمة أخلاقياً. وعلى النقيض من النمط السابق ، فإن المجتمع الرأسمالي يتميز بكثرة الأنساق الفرعية ذات الفعل العقلاني المقصود ، التي تستند بصورة واضحة على فكرة التوسع في زيادة رأس المال ، ومن ثم في

تآكل أو انقراض الأشكال المؤسسية الأخرى ، التي لعبت في العلوم الحديثة دوراً رئيساً . إن ذلك هو ما قاد هابرماس إلى تحويل السياسة إلى ما يسمى بأزمة الشرعية.

ويضيف هابرماس أن التقدم الذي حققته العلوم والتكنولوجيا هي المسؤولة عن إحداث الطفرات الواضحة في النمو الاقتصادي ، وإذا ما قبلنا ذلك ، فإننا من الممكن أن نذهب إلى أن الدعاية ووسائل الإعلام تلعب دوراً محورياً في منح التكنولوجيا والعلم دوراً كبيراً في تقديم التبريرات الشرعية بسبب فقدان عملية صناعة القرارات الديمقراطية في المجتمعات الحديثة لدورها ووظيفتها ، تلك التي يتم استبدالها بمجموعة من القرارات البديلة عن طريق القادة والموظفين والإداريين[١٣].

إن المرور أو الانتقال من الفئات التجريدية للفعل إلى الاهتمام بالواقع الحقيقي لعمليات التطور ، تعد أحد الخصائص التي تميز أسلوب هابرماس في طرح تصوراته ومقولاته ، والتي لا يمكن فهمها إلا في ضوء تصوره للابستمولوجيا Epistemology كنظرية اجتماعية ، والتي من خلالها يمكن الوقوف على التفرقة بين التفاعل والعمل التي تمثل أحد العناصر الجوهرية في كتاباته الأخيرة ، خاصة إذا ما قارناها بكتاباته

الأولى. إن المطلع على هذه الكتابات يجدها تتسم بالازدواجية ، ومن ثم تنهض على التباين بين العمل والتفاعل. إن الاهتمام بتجريد المصالح ، ذلك المفهوم الذي جاء غير متكاملاً ، نجده استند فيه على الجمع بين العلوم المنطقية الطبيعية والتأويل ، خاصة في مقالاته الخاصة بنقد الأيديولوجيا وكتاباته التي أخذت سمة براجماتية ، وسعت إلى التمييز بين ما هو نظري وما هو عملي. وبغض النظر عن ما قام به هابرماس في تمييز بين العلوم المنطقية والتأويلية ، وبين العمل والتفاعل ، فإنني سوف أعرض عن مثل هذه الفكار ، إذ سوف أقصر مناقشتي على محاولة هابرماس لاستغلال التمايز بين العمل والتفاعل في إطار تحليله لتطور المجتمعات.

إن ما قام به هابرماس مؤخراً من تفسير للتطور الاجتماعي يعطينا فكرة عن بعض عناصر نقده السابق لماركس ، إذ يؤكد أن هذه النظرية فشلت في الإمساك بزمام الفعل الاتصالي لتحليل تطور المجتمعات. فوفقاً لتأثير لومان Luhmann يسعى هابرماس إلى استخدام المصطلحات التي دلفتها نظرية الأنساق في إطارها. وفي ذلك يذهب على أنه على الرغم من أن ماركس قد ربط بين عمليات التعليم Learning Process وبين التطور الاجتماعي في إطار قوى الإنتاج (أي من خلال العمل) ، فإن عمليات التعليم يمكن تمييزها وتوضيحها من خلال رؤى العالم World

Views والتمثيلات الأخلاقية وتشكيل الهوية ، أي من خلال التفاعل ، الأمر الذي دعاه إلى دراسة نمو قوى الإنتاج من خلال اتشاجها مع البناءات المعيارية Normative Structures . ويعتقد هابرماس أنه يمكن تحقيق ذلك دون اللجوء أساساً إلى تناول التغير الاجتماعي وما تحدثه من مشكلات للأنساق الاقتصادية[١٤]. إن المدقق فيما قدمه هابرماس حول هذه القضية يستطيع أن يلمح مدى اهتمامه بتطور الأطر المعيارية للتفاعل من خلال فكرة التشابه بين الشخصية والتطور الاجتماعي ، وهي التي يشابهها إلى حد كبير دوركايم وبياجيه وبارسونز وآخرون. إن أشكال الوعي ومراحل نموه لدى الفرد في المجتمع ، تشبه إلى حد كبير ما يميز المجتمع ككل[١٥].

وعلى حد قول هابرماس ، فإن عملية البحث في تطور التعليم المجتمعي في مراحل بعينها يمكن أن يواجه بمشكلات نظامية أو مؤسسية يصعب حلها ، وهو ما يمثل تحدياً واقعياً لعملية النمو المتواصل ، ومن ثم يصعب معالجتها من خلال النظام المعياري القائم. إن هذا الوضع هو الذي دعى إلى تغيير ذاته ، وإلا سوف تكون مسألة وجوده محل شك. إن مثل هذا التحول لا تتحكم فيه المشكلات النسقية ، وإنما سوف يفرض الوقوف على الأسلوب الذي يتعامل به المجتمع مع مثل هذه المشكلات.

إن هذا التحليل هو الذي يطلق عليه بالمادية التاريخية Historical Materialism الذي يستند إلى التحليل المادي للمشكلات المتعلقة بوتائر الإنتاج التي تشكل التوترات وتحدثها ، ومن ثم تدفع النسق إلى إعادة تنظيم ذاته من جانب ، وإلى تحليله تاريخياً من جانب آخر. حيث أن المشكلات التي يعاني منها النسق يتحتم النظر إليها في ضوء التنمية الطارئة. إنه في ضوء رؤية التطور الاجتماعي لهابرماس نجد أنها ما هي إلا منحى أركيولوجي Archaeology يمثل فيه العمل واللغة دوراً مهماً ، حيث أنهما يسبقان وجود كل من الإنسان والمجتمع[١٦].

وبعد تقديمي لكل الأفكار السابقة وتقييمي لها ، دعني أقول أنني لست راضياً كل الرضا عن كل ما قدمه هابرماس ، خاصة ما يتصل بالتمييز بين العمل والتفاعـــل ، أو حتى لبعض المفاهيم التي استخدمها. إنه وفق ذلك فإنني سوف أقدم مجموعة من التحفظات في السطور القادمة. ولكني آمل ألا يفهم القارئ المتابع أنني أسعى إلى الحط من شأن ما قدمه هابرماس من أطروحات. إنني على العكس من ذلك تماماً. ودعني أسجل في هذا الصدد أنني قد تعلمت من كتاباته أكثر مما تعلمت من أي مفكر اجتماعي آخر. وعلى الرغم من ذلك ، فإنني أختلف معه بشكل جوهري في كثير من أفكاره ، وخاصة ما يتعلق بالتأويلية والوضعية والنقد

الأيديولوجي ، وهو ما قد أظهرته في مواضع أخرى[١٧]. حيث أنني قد أوضحت ذلك ، فلن أعود إلى هذه الأطروحات في هذا المقام ، إذ أنني سوف أركز على بعض الأشياء التي تبدو لي أنها تمثل بعض الصعوبات السوسيولوجية المباشرة التي ترتبط بالتمييز بين العمل والتفاعل.

وفي هذا الصدد دعوني أبدأ من منظور أكثر رحابة في تقييم علاقته بكانت Kant وهيجل وماركس ، تلك التي تنطوي على أهمية متعاظمة ، خاصة وأن هناك بعض المساهمات التي تشكك في تفسيراتهم. ومنذ البداية أقرر هنا أن التفرقة بين العمل والتفاعل لا تعد في حد ذاتها واحدة من الإسهامات التي توضح العلاقة بين هيجل وماركس ، وذلك لأسباب سوف أتطرق إليها باختصار. ولكن الذي لا نشك فيه أن هذا التمييز الذي دفع به هابرماس في كتاباته سوف يلقي الضوء على بعض الأطروحات المهمة ، التي تشير بشكل خاص إلى ما يحمله الفكر الماركسي من ملامح وضعية ، وعلاقة هذا بتحليل حدود العقل التقني ، ناهيك عن تجاوز التقسيم المعروف في الفلسفة بين ما يسمى بالادعاءات الظاهرة والعامة للوضعية والتأويلية، وكذا دفاعه في الوقت نفسه عن الرؤى النظرية النقدية التي تصر على ضرورة التخلص من الصور العقائدية المتشددة Dogmatic Forms للماركسية[١٨].

وبيد أن البعض قد يعترض على الأفكار التي تضمنتها أعمال هابرماس ، خاصة سعيه الحثيث إلى الجمع بين هذه الأفكار المتناقضة في معين واحد ، ومد جسور الصلة بينها ، إلا أنه حاول أن يولف بين الاتجاهات التي سادت الفلسفة والنظرية الاجتماعية التي عرفها العالم الإنجلوساكسوني. وبغض النظر عن ذلك فإن محاولة هابرماس للتفرقة بين العمل والتفاعل تبدو لي أنها تثير بعض الغموض في كتاباته ، وهي التي سوف أتناولها بالمناقشة النقدية وفق ما يلي:

أولاً: الغموض الواضح في الصياغات حول مفهومي العمل والتفاعل.

ثانياً: الوقوف على المشكلات التي يكتنفها كل مفهوم على حدة.

ثالثاً: التعرف على ما يتضمنه تحليل هابرماس لمفهوم المؤسسات Inistitution

رابعاً: وفي النهاية سوف أهتم بمدى إمكانية تطبيق الأفكار المتعلقة بالعمل والتفاعل على قضايا التطور الاجتماعي.

وأحرى بي أن اسجل في هذا المكان ، أن ما يكتنف استخدام هابرماس لمصطلحات العمل والتفاعل من غموض ، كان قد أشار إليه من قبل أحد الرواد(١٩). فهابرماس يقدم تمييزه على أساس الفصل بين نوعين من الفعل ، الأول هو الفعل العقلاني المقصود ، والآخر هو الفعل الاتصالي . فالنوع الأول دائماً ما تحكمه قواعد فنية ، وأن مخالفة هذه

القواعد سوف يفضي في النهاية إلى الفشل في تحقيق الأهداف. أم النوع الآخر فتحكمه معايير اجتماعية ، وان الجزاء الذي يأتي من جرائه سوف يفرضه القانون[٢٠]. وإذا كان ما سبق يمثل اجتهادات هابرماس في بواكير أعماله ، فإنه أيضاً في كتاباته الأخيرة يحاول أن يحذو نفس الحذو السابـــق ، حيث يحاول أن يقسم فكرة الفعل العقلاني المقصود إلى ما يسمى بالفعل الاستراتيجي Strategic والفعل الأدائي Instrumental . وإذا كان هابرماس قد قسم هذا الفعل وفق ما أوضحناه ، فهو في الوقت عينه لا يرى أنه نوع من الفعل على الإطلاق ، وأنه قدمه وحسب باعتباره عناصر تحليلية لمركب معقد[٢١] ، أو قل أنها نماذج مثالية للفعل قد تأثر بها من خلال ما قدمه فيبر لأنماط الفعل.

إن كل العمليات الملموسة والواضحة للعمل هي بالطبع — كما أشار هابرماس في مناقشته لماركسْ أو كما أشار ماركس نفسه — ما هي إلا عمليات اجتماعية تتضمن التفاعل ، لذا فمن المضلل أن نستخدم العمل كمرادف ، أو اعتباره عنصراً تحليلياً للفعل ، أو حتى الاستمرار في استخدامه بمعنى العمل الاجتماعي ، وكذا استخدام التفاعل باعتباره أحد العناصر التحليلية لأنماط الوجود التي تتناقض مع العمل الفردي. إنني أعتقد أن هذا الاضطراب يأتي من الخلط غير الموفق بين الأفكار التي

أخذها من مصادر متناقضة مع بعضها البعض ، مثل التفرقة التي أقامها ماكس فيبر بين العمل العقلاني المقصود وبين الفعل العقلاني المرتبط بالقيـــم ، وكذا التمييز الماركسي بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. إن التفرقة التي يقدمها فيبر أعتقد أنها تفرقة تحليلية ، أو أحد النماذج المثالية ، بينما لا ينطبق ذلك على الماركسية ، حيث أن مصطلح العمل ليس من وجهة نظر هابرماس مصطلحاً قوياً . وعلى الرغم من ذلك فإن هابرماس يحاول أن يستمر في ربط كل منهما بالآخر ، إذ يساوي بين قوى الإنتاج والعمل ، والفعل العقلاني العضوي ، وعلاقات الإنتاج بالتفاعل والفعل الاتصالي. إن مثل هذا الخلط الذي يقدمه هابرماس يدخل في إطار التضليل ، حيث أن ثمة اتفاقاً مسبقاً على تعريف ومكنون هذه المفاهيم ، الأمر الذي يدفعنا إلى القول أن ما أتى به هابرماس يدخل في إطار التصورات وحسب.

لا يستطيع أي فرد أن ينتقد ماركس باعتباره راديكالياً ، لأنه سوف لا يخلص من غضب الماركسيين المتشددين (الأرثوذوكسيين) . وعلى ذلك لا يمكننا أن نستثني هابرماس من ذلك. فعلى الرغم من ادعائه لإعادة تأسيس المادية التاريخية ومراجعة أفكار الماركسية ، وهذا ما أتفق معه فيه ، إلا انه لم يفعل ، ذلك ودليلي على ذلك ، ما فعله هابرماس

بمفهوم العمل ، وانتقاده لمفهوم الممارسة Praxis الماركسية. وسؤالي الذي يحضر هنا هل النقد الذي يقدمه هابرماس يتفوق على الأفكار الرئيسة التي قدمها ماركس؟ . إنني أستطيع أن أربط هنا بين جوانب الانتقادات التي ناقشها ، وما لم يصل إليه. فالجزء الرئيس لهذه الانتقادات تتعلق بالنغمة المعرفية (الابستمولوجيا) التي تعود في تصويري إلى عملية التحول من هيجل إلى ماركس. إنني لا أشارك هابرماس تصوره في أن نظرية المعرفة اليوم ما هي إلا نظرية اجتماعية وأن مفهوم العمل يظل مفهوماً معرفياً كما هو عند ماركـــس ، أو على الأقل أنه يمكن أن يظل كذلك ، إذا ما استوعب هذا معنى مفهوم الفعل العقلاني المقصود ، الذي من وجهة نظري لا يعد تفسيراً يمكن تسويقه.

إن انتقاد هابرماس — بشيء من المنطق — التوسع في فكرة الممارسة وتحويلها إلى فكرة منطقية متعالية Transcendental ، والتي يعتقد وجودها في أعمال ماركيوز Marcus وسارتر Sarter ، تجعل مثل هذا النوع من الاستخدام أو التأويل لهذه الكلمة أمراً صعباً في خبر المعنى الحقيقي لفكرة الممارسة ، خاصة إذا ما تم تفسيرها بطريقة معرفية. وعوضاً عن محاولة جعل فكرة العمل تغطي كل العلاقات التي يسوقها هابرماس ، فإنني أفضل أن أميز بين العمل Labour وبين الممارسة

Praxis وذلك باستخدام الأولى بمعنى أكثر رحابة Non Restricted ، ومن ثم استخدام الأخيرة بمعنى أكثر شمولاً. إنني أنظر إلى العمل باعتباره عملاً اجتماعياً ، أو قل الأنشطة الإنتاجية المنظمة اجتماعياً ، والتي تتفاعل فيها الكائنات البشرية بطريقة إبداعية مع الطبيعة المادية ، ومن ثم يظل العمل نشاطاً اجتماعياً جوهرياً بين أنماط أخرى من النشاط أو أشكال المؤسسات.

وبالنظر إلى مفهوم الممارسة ، فإنني أرى أنها سمات عامة وأساسية للحياة الاجتماعية الإنسانية ككل. إن الممارسة وفق هذا القول يشير إلى المؤسسات القائمة في الحياة اليومية ، التي يتم فيها الممارسة بشكل مستمر أو روتيني ، وينتج ويعاد إنتاجها من قبل الفاعلين الاجتماعيين social Actors ، وهنا يمكننا أن نقف من خلف أفكار ماركس نفسه على الخطوط العريضة أو التلميحات التي يمكن أن نعالجها معالجة تفصيليـــة[٢٢]. إن الاعتراضات التي يمكن أن نقدمها ضد استخدام هابرماس لمفهوم التفاعل جديرة بأن نطرحها في هذا المقام ، حيث أن قدراً كبيراً مما يركز عليه تتمثل في أن التفاعل كان يمثل أحد وجهي العملة التي أهملته المادية التاريخية. إن الصعوبات التي تتعلق بمفهوم هابرماس حول التفاعل تقودنا إلى مصادر أخرى موازية ارتبطت بفكرة

العمل. فهابرماس يوحد بين التفاعل والفعل الاتصالي ، الذي يتحكم في المعايير المتفق عليها. إن تركيزه على التفسير التأويلي للرموز كضرورة منهجية تتطلبها عملية الملاحظة الاجتماعية ، جعله يراها بمثابة آلية وسيطة للتفاعل بين أفراد المجتمع ، وهذا مالا يمكن الاعتراض عليه ، حيث حاجتنا إلى نظرية اجتماعية حيوية ، يمكن عن طريقها التعامل مع مفهوم التفاعل باعتباره مرادفاً للفعل الاتصالي. إن عدم وجود مثل هذه النظرية يجعل مثل هذه المساواة أمراً مضللاً بل وخاطئاً.

فعلى الرغم من أن هابرماس يصر على أن التفاعل لا يمكن اختزاله إلى العمل ، إلا أنني أرى أنه قد أحدث نوعاً من الاختزال المركب لفكرة التفاعل ذاتها ، فأولاً من الخطأ أن نتعامل مع التفاعل كمرادف للفعل ، ثانياً من الخطأ أن نتعامل مع الفعل باعتباره مرادفاً للفعل الاتصالي ، أما أخيراً فإنه من غير الصحيح أن نفترض أن فعل الاتصال يمكن تناوله بشكل منفرد على صعيد المعايير. إنني أشك أن هابرماس يمكن أن يقبل مثل هذه الاختزالات أو أن يقع في مثل هذا المنزلق.

إنه وفق ما سبق ، دعوني أن أتناول النقاط السابقة بمزيد من التوسع. ففيما يتصل بالمسألة الأولى ، فإن أبسط طريقة لتوضيح الأمر هو

أن نقول أن معظم مناقشات هابرماس الخاصة بالتفاعل لم تذكر التفاعل على الإطلاق ، إذ أنه من الخطأ التحدث عن التفاعل كنمط أو حتى كعنصر من عناصر الفعل ، وبالتالي فإن هابرماس ليس لديه الكثير لكي يقوله في شأن العلاقات الاجتماعية التي تشكل الأنساق الاجتماعية ، وهو ما يتضح في شح تحليلاته حولها . وبيد أن ما سبق يدخل في باب الملاحظات البسيطة ، إلا أنني أرى أنها مهمة حيث ارتباطها الوثيق بتقييم هابرماس لفكرة الممارسة ، التي تحدد الميكانزمات التي عن طريقها يتم تدعيم التفاعل بصورة مستمرة.

إن نظرية الفعل كما حاولت أن أوضحها في موضع آخر ، ليست هي هي نظرية التفاعل ، التي هي على أقل تقدير تؤسس الأنساق الاجتماعية التي يتطلبها التفاعل ، والتي حاولت أن أقدمها تحت اسم البناء المزدوج في إطار إعادة الإنتاج الاجتماعي(٢٣). أنه على الرغم من أن هابرماس قد تناول هذه الأطروحات ، إلا أن تناوله قد شابه الغموض وأحياناً التغافل ، وهذا ما يجعلني أمنح نفسي عذراً في عدم قبول أفكاره ، خاصة فيما يتصل بموافقة مفهوم التفاعل مع الفعل الاتصالي. فالفعل الاتصالي ما هو إلا نمط واحد من أنماط الفعل ، وليس كله. إن المتأمل في

هذه القضية يستطيع أن يستدل على المعاني الغامضة للمفاهيم التي يستخدمها هابرماس ، وبشكل خاص في مفهوم الاتصال.

إن هابرماس لا يفرق بين ما هو رمزي Symbolic وما هو اتصالي Communicative فالأولى لا تشير إلى معنى مقصود يريد الفاعل أو القائم بالفعل توجيهها أو نقله للآخرين ، في حين أن كلمة اتصال تشير بشكل طبيعي إلى ذلك. ربما من المعقول أن نقول أن كل الأفعال تتضمن رموزاً ، ولكن لا يمكن الادعاء بأن العناصر الرمزية للفعل تناظر أو تحمل في طياتها هدف الاتصال . إن الأرجح هنا أن هابرماس كان يعتقد أن الرموز تنطوي على معنى للاتصال ، وذلك يعود إلى اهتمامه بالأفكار التي تتعلق بالحوار أو الكلام Speech ، وما يتصل بذلك من رؤى فلسفية حول أهمية المعنى ، وهو ما يتضح في تركيزه على مناقشة الهيرومينوطيقا Hermeneutic[٢٤].

أما فيما يتعلق بالنقطة الأخيرة التي سبق ذكرها قبل قليل ، فإن ما يخص التفاعل يفوق بكثير ما يخص المعايير التي يوجه إليه هذا التفاعل. فاهتمام هابرماس بالعناصر المعيارية للتفاعل ، يأتي على نحو معقول من خلال ميله إلى الربط بين التفاعل وبين الفعل الاتصالي ، وهو ما كان من

نتائجه أن أتت نظريته الاجتماعية محايدة بشكل يثير للدهشة للوظيفة المعيارية لبارسونز Parsons ، إذ أن كلاهما يعطي الأولوية للمعايير عند مناقشة التفاعل الاجتماعي ، عوضاً عن إرجاع ذلك لمفهوم السلطة Power . إنه من الغريب أن نجد أن أعمال هابرماس تتجه بشكل مباشر إلى موضوع السلطة ، وأن مادلي بدلوه في إطارها يعد صحيحاً إلى حد بعيـــد ، ولكنه أفلت منه مناقشة القضية السابقة(٢٥). وأمام ذلك فإنني مدعو إلى مناقشة السلطة باعتبارها أحد المعايير التي لا تتجزأ عن التفاعل الاجتماعي(٢٦). إنه وفق ذلك فإنني أرى أن هابرماس يتفق معي في أن الهيمنة أو السيادة Domination والسلطة Power يمثلان أحد جوانب التنظيم الاجتماعي ، تلك التي ترتبط بالمعرفة التي تشكل المصـــالح ، وهو ما ذكره في كتابه المعنون بالمعرفة والمصالح الإنسانية. وبيد أن المصالح المكونة للمعرفة ترتبط بالتحرر من الهيمنة ، وهو ما أشرت إليه وفق مفهوم التاريخ الفارغ من المضمون Content less ، فإن انتقادي لمفهوم الهيمنة يأتي من خلال التحول عن حرية الاتصال أو الحوار بعيداً عن التحول في علاقات القوة.

إن استخدام ما سبق من وجهة نظري يظهر بصورة واضحة في صياغات هابرماس الخاصة بطبيعة النظرية النقدية Nature of critical theory التي تم فيها التركيز على كشف الغطاء عن الأيديولوجيا . وفي

هذا الإطار ينبغي ألا يفوتنا الإشارة بما وضعه هابرماس من مفهوم موقف التحادث النموذجي وعلاقته بعملية الاتصال ، ذلك المفهوم الذي يعد مفهوماً غير واقعياً من وجهة نظر النظرية النقدية، خاصة وأنه لم يشر لا من قريب أو من بعيد إلى المشكلات الأخرى التي ترتبط بشكل تقليدي بتباين السلطة ، وآليات الوصول إلى المصادر النادرة ، وتداخل المصالح المادية ، التي تتوافق مع هذه المشكلات في المجتمع السليم.

إن أهمية الانتقادات التي سددها ، تعود إلى المشكلات المتعلقة بالتمييز بين التفاعل والعمل ، التي غابت عن اهتمام هابرماس ، فضلاً عن عدم وجود خطة تصورية ملائمة لفهم الإنتاج وإعادة الإنتاج في المجتمع. ويمكن التأكد من ذلك ، إذا ما نظرنا إلى بعض أعماله التي اهتمت بالتنظيم الموسسي في المجتمع والتي استعارها من وظيفية بارسونز ، ومن نظرية لومان Luhmann للأنساق ، أو ما يعرف بالاتجاه البنائي الوظيفي الذي يستند على التحليل الامبريقي. وهو ما وجه إليه انتقاده بشكل مباشر في كتاباته. ويجدر بنا أن نقول هنا أنه وفق ما سدده هابرماس من انتقادات يكون قد افترق عن بارسونز في قبول القيم والمعـــايير ، باعتبارها من المسلمات التي تخضع لعملية التأويل والنقد الأيديولوجي[٢٧]. ويمكننا أن نضيف هنا أيضاً أن هابرماس لم يستفد من بارسونز ما سبق

أن أشرنا إليه فحسب ، ولكنه أيضاً أخذ منه صياغته لنموذج المجتمع التي هي محل شك من وجهة نظـري ، والذي فيه يرى محورية القيم والمعايير في عملية تكامل المجتمع ، وكذا قضية تماثل المجتمع والشخصية التي أضفى عليها صفة ذاتية أو استبطانية ، خاصة في نظرية التنشئة أو التطبيع الاجتماعي. وفي هذا الصدد أيضاً يمكننا أن نسوق مجموعة من الانتقادات الأخرى ، وهي التي تتعلق بمنح القيم أو المعايير الدور الرئيسي في عملية التكامل الاجتماعي ، وهو ما أثرته في موضع سابق.

إن هابرماس يميل إلى اختصار أو اختزال التفاعل إلى عنصرين هما الاتصال والمعايير Norms ، إذ لا تكون سوى مدخلاً أولياً لمشكلات التغير الاجتماعي. إنه في هذا الصدد يبدو أنه لا يهتم كثيراً بالتناقض الفكري القائم في المجتمع ، الأمر الذي جعله يغفل دور وأهمية القوة والصراع في عمليات التطور الاجتماعي. إنني ظننت وفق النقد السابق أن هابرماس بمقدوره أن يتلافى ما انزلق فيه بارسونز ، ولكن العكس كان صحيحاً ، إذ راح يناقش أفكاره على هدى المشكلات الوظيفية التي يواجهها النسق الاجتماعي في مراحله التاريخية المختلفة . إن مفهوم مشكلات النسق الذي لا أوافق عليه ، بل وأتناقض معه ، هو ما تغاضى عنه هابرماس و لم يوليه اهتمامه ، وإن كان فعل ذلك لكان قد ساعده في

الوقوف على المشكلات النسقية الحقيقية ، التي تمنحه القدرة على الإمساك بالعمليات الواقعية للتغير التاريخي والصراع كما جاء في كتاب بارسونز المسمى بالمجتمعات[٢٨]. فبدلاً من تحليل كل هذه الأطروحات ، أجده يتوافق مع بارسونز في هذا الشأن ، الأمر الذي يجعلني أرى أنه — أي هابرماس — كان أقرب إلى بارسونز منه إلى ماركس.

ووفق ما سبق ، فإنني أتحفظ بشكل قوي على منحه التماثل بين المجتمع والشخصية التي نراها جلية في أعماله الأخيرة. فعلى الرغم من إدراكه لصعوبة مجاراة هذا التصور ، إلا أن المرء لا يستطيع أن يتفهم ذلك دون أن يتذكر الفكرة العامة التي تذهب إلى تشبيه طفولة المجتمع وبواكـــيره ، بطفولة الإنسان ، الذي يعد نسخة أكثر بدائية من المجتمع. ولما كانت اللغة في المجتمعات البدائية هي لغات معقدة ومتطورة ، مثلها مثل لغات المجتمعات المتقدمة ، فهي تحتوي على مجموعة من الرموز والمكنونات النموذجية. إن وجهة نظر ليفي برول Brohl تبدو لي أقل سيطرة من كتابات ليفي شتروس ، لذا فإنني سوف أقف موقفاً نداً من فكرة تماثل المجتمع والشخصية ، تلك الفكرة التي تعد مسلمة تحليلية للنظرية الاجتماعية التي ترتبط بشكل وثيق بمعنى الاستبطان الاجتماعي ، وإضفاء صفة الذاتية التي شاع استخدامها بشكل واسع في

السوسيولوجيا. وهنا ينبغي أن نشير مرة أخرى إلى افتراضه الذاهب إلى أن القيمة أو المعيار هما الخاصيتان المحددتان للتفاعل الاجتماعي.

إن بارسونز في تناوله لمسألة إضفاء الصفة الذاتية واستبطان المعــــايير ، يدعم الفكرة القائلة بأن الميكانزمات التي تعمل على تكامل واندماج الفرد في المجتمع ، هي نفسها ميكانزمات المجتمع المتكامل ، الذي يحظى بتنسيق أخلاقي للفعل من خلال القسم المشتركة والعامة. إن القيم التي نتشبع بها إبان عملية التنشئة الاجتماعيــــة ، والتي تشكل شخصياتنا هي نفسها القيم التي تعمل على تماسك النسق الاجتماعي. إن المتأمل فيما سبق يستطيع أن يلمح إلى أي حد تعوق مثل هذه الرؤية تناول القضايا المتصلة بمسألة السلطة والمصالح الجماعية والصراع. ولكن على مستوى علاقة المجتمع بالشخصية ، فإن هذه الرؤية تنطوي على نظرية لإعادة الإنتاج الاجتماعي التي تفشل في إدراك الخصائص المعرفية والمهارية لمشاركة الفاعلين في الحياة الاجتماعية أو في الممارسة الاجتماعية[٢٩]. إن ذلك يقودنا مرة أخرى إلى القول أننا مازلنا في حاجة إلى تصور متماسك لفكرة الممارسة.

ودعوني أعود في النهاية إلى المادية التاريخية ، وإلى القضايا المتعلقة بمفاهيم ماركس حول قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، وهو التمييز الذي يمدنا بالمصدر الرئيس لتفرقة هابرماس بين العمل والتفاعل. ووفقاً لماركـــس ، فإنه يمكن تفسير نمو المجتمع الطبقي في ضوء تطور قوى الإنتاج ، تلك التي تأثر بها من خلال علاقات الإنتاج ، وهو ما أثار جدلاً واسعاً حول التفرقة بين الأساس الاقتصادي (البناء التحتي) والبناء الأيديولوجي والسياسي (البناء الفوقي) . هنا نجد أن هابرماس يحاول أن يصيغ الرؤية الماركسية التاريخية بنفس الطريقة التي استخدمها من قبل على الصعيد الابستمولوجي ، حيث يؤكد على أهمية استقلال التفاعل عن العمل ، وكمؤشر مهم على التطور الاجتماعي. ومن خلال الطريقة التي ينظر بها هابرماس لعملية التفاعل ، فإنه يكون قد ركز وحسب على النظم الأخلاقية والمعرفية Moral and cognitive orders التي تأثر بها من خلال أفكار الماركسيين البنائيين Structuralist Marxists مثل جودلييه Gddlier الذي تطرق إلى تحديدات المرحلة الأخـــيرة[٣٠] ، والتي حاولت أن تطرح فكرة التكوينات الاجتماعية باعتبارها بناءات موجودة في إطار السيطرة. وعلى الرغم من أنني أشايع هذه الفكرة كما جاءت في نصها الأصلي ، إلا أنني أرى أن ما فعله هابرماس بها قد أشاح عنها الوضوح وغلفها بالغموض. فوفقاً لادعائه فإن الثقافة سوف تبقى ظاهرة

على الصعيد الفوقي Super Structure وهو ما عجز عن تقديم الدليل حوله ، وهو ما ينسحب على المشكلات الاقتصادية للإنسان ، التي حاول أن يربطها بتحليلات ماكس فيبر أكثر من ارتباطها بماركس.

إن المشكلة كما أراها لا تعود إلى هابرماس بقدر ما تعود إلى ماركس الذي لم يستطع التمييز بين الرأسمالية الصناعية والتشكيلات الاقتصادية والاجتماعية السابقة عليها. إن فكرة الممارسة في رأيي أنها فكرة ضرورية حينما يتم استخدامها بشكل عام في إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع. ولكن بالنسبة لمفهوم قوى وعلاقات الإنتاج الجدلية ، فإنها تضيق على الصعيد التاريخي ، أو على الأقل في أي شكل كلاسيكي. ومع تقدم الرأسمالية ، فإن عملية التراكم والاختراعات التكنولوجية تفرض نفسها لكي توضح مدى قصور عملية الفصل بين حركة قوى الإنتاج والتأثير المتواصل لعلاقات الإنتاج الثابتة. ولكن بالطبع مع عولمة الرأسمالية ، فإن هذه الظاهرة ستبقى ذات أهمية تاريخية وعالمية.

المصادر:

1 - Jurgen Habermas, "Historical Materialism and the Development of Normative Structures" Communication and the Evaluation of Society (Boston: Beacon, 1979) p. 95.

٢ - للمزيد حول ملاحظات هابرماس حول فلسفة العقل لهيجل انظر:
- Theory and Practice (London: Heinmann, 1974) p. 168.
- Karl lowith, From Higel to Nietzsche (New York: Anchor Books, 1957).

3 - The Philosophy of Mind and System of Morality.

4 - Remarks on Higel's Jena Philosophy of Mind, p. 159.

5 - Ibid, p. 168

6 - Habermas, Knowledge and Human Interests (London: heinmann, 1972) pp. 28 – 34.

7 - Ibid, p. 34.

8 - Ibid, p. 45.

٩ - في إحدى المقابلات الصحفية الحديثة عبر هابرماس بقوة عن قراءته لجدل التنوير ، والذي اعتمد في بواكير أعماله الثقافية. وقد

أجرى المقابلة معه ديسيف كورستر ووليام فان ريجين في ٢٣ مارس ١٩٧٩ ، ص٦.

10 - "Technology and Science as Ideology" in : Toward a Rational Society (London: Heinemann, 1971

وهي المقالة التي شرح فيها هو وكارتيوز المعاني الحقيقية لأفكار ماكس فيبر.

11 - Ibid, pp. 91 – 92

١٢ – يميز دوركايم بين ما يسميه بالنفعية والتقنية والعقوبات الأخلاقية. فمؤخراً فإن العقوبات تعرف اجتماعياً ، بينما في الأوقات السابقة فإنها تعرف من خلال الأحداث والدوافع في الطبيعة.

Emile Durkheim, Determination of the Moral Fact; in: Sociology and Philosophy (London: Cohen and West, 1953).

13 - Technology and Science as Iseology, p. 105.

14 - Habermas, Historical Materialism ..., op. ut., pp. 97 – 98.

١٥ – تتباين طريقة تأهيل هابرماس في هذه الأطروحة ، انظر: المرجع نفسه ص ص ١٠٢ – ١٠٣ ، ص ص ١١٠ – ١١١ .

16 - "Toward reconstruction of historical materialism", in: Communication and the evaluation society, p. 137.

١٧ – حول انتقادات هابرماس للهيرومينوطيقا يمكن الرجوع إلى:

Studies and political theory (London: Hutchinson, 1977).

18 - Goran Therbon, Hubermas: A new ecleric, New left review, No. 63, 1970.

19 - Tomas McCarthy, The critical theory of Jurgen Habermas, (London: Hutchinson, 1978), pp. 24 – 26.

٢٠ – حول صياغة هابرماس لهذين المفهومين انظر :

Historical Materialism … , op. it., pp. 117 – 119.

21 - Habermas, "A postscript to knowledge and human interests", Philosophy of social science, Vol. 3, 1973.

٢٢ – راجع محاولتي التي قدمتها في:

Central problems in social theory (London: Macmillan, 1979), pp. 53 – 59.

23 - Ibid

24 - New Rules of sociological method (London: Hutchinson, 1974), pp. 68 – 69 and 86 – 91.

٢٥ – لقد سبق لي أن قدمت نفس الانتقادات السابقة في:
Habermas's critique of hermeneutics.

26 - Central problems in social theory, pp. 88 – 94.

27 - Habermas, Zurlogik der Sozialwiss ensch aften (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), pp. 170 ff.

28 - Talcott Parsons, Societies: Evolutionary and comparative perspectives (Englewood Cliffs N. J.: Prentice – Hall, 1966).

29 - Central Problems in social theory, pp. 101 – 103 and passim.

30 - Toward a reconstruction of historical materialism, pp. 143 – 144.

الفصل السابع

من ماركس إلى نيتشه ؟

الفصل السابع

من ماركس إلى نيتشه ؟

المحافظون الجدد ، فوكو ، ومشكلات في النظرية السياسية المعاصرة

شهدت المجتمعات الغربية تياراً قوياً من السياسات المحافظة خلال العقد المنصرم. إن تعاظم قوة الجماعة السياسية المحافظة في العديد من البلدان يعود إلى المناخ السياسي الذي شهدته ، ذلك المناخ الذي ساهم في إحياء ما يسمى بالواقعية ، خاصة بعد ما استبان بشكل جلي مدى فشل النظرية الكينـــزية keynesianism التي كانت تحظى بقبول واضح من الأحزاب ذات الطبيعة المحافظة والجماعات الديمقراطية الاجتماعية. لقد بلغت مثل هذه الجماعات المحافظة أوج قوتها بفضل إحياء التيار المحافظ في ثوب جديد ، ذلك التيار الذي استمر طوال عشر سنوات ، خاصة منذ فترة ازدهار حركة اليسار الجديد ، ولعب دوراً محورياً في إحداث التحولات السياسية والفكرية في البلدان الصناعية.

وعلى الرغم من أن هذه الفكرة لا تحظى بقبول عام بين الكثيريـــن ، سواء من المعارضين أو المؤيدين ، فإننا هنا سوف نهتم بإسقاط مفهوم ما لتعميمه على خبرة السنوات القليلة الماضية. إنه من وجهة نظري أن العلوم الاجتماعية في فترة ما بين الحربين العالميتين مالت

إلى استخدام هذه الفكرة ، خاصة في ظل الاتجاه الذي ركن إلى استخدام سياسات التكميم في ظل ارتفاع وتائر النمو في البلدان الديمقراطية الغربيــــة ، الأمر الذي حدا بها إلى نحت مفهوم جديد هو نظريات المجتمع الصناعي، والذي من خلاله حاولت أن ترسم صورة طموحة لعملية التقدم المستمر في الغرب ، وما ينبغي أن تكون عليه المجتمعات الإنسانية الأخرى. وبرغم الطموحات التي قدمتها نظرية المجتمع الصناعي ، إلا أن هذه النظرية تفتقد إلى الحس التاريخي الذي تكمن أهمية في صياغة تعميمات طموحة ، ومن ثم نتائج ذات أهمية.

إن ما سبق إذا ما وضعناه في الاعتبار ، فإنني لا يمكن أن أتجاهل التطورات السياسية المرتبطة بالسياسات المحافظة ، وعوضاً عن وضع هذه الأشياء في الاعتبار في ضوء ظروف العالم الإنجلو- ساكسوني ، فإنني سوف أركز وحسب على بعض الأشياء التي ترتبط بما يسمى بفلسفة التيار المحافظ الجديد ، الذي ذاع صيته في كل ربوع فرنسا. ومن الأهمية بمكان أن نعي أن ثمة فرقاً واضحاً بين ما يسمى "بالمحافظين الجدد" ذائعي الصيت في بريطانيا والولايات المتحدة من ناحية ، وبين ما يسمى "بالفلاسفة الجدد" في فرنسا من ناحية أخرى. فبالنظر إلى النوع الأول نجده قد جاء من خلال المجتمع الحضري ، واتشح برداء مادي (اقتصادي)

كشف عن توجهه السياسي. أما بالنسبة للنوع الآخر ، أقصد فلاسفة الاتجاه المحافظ الجديد ، فقد انصبت رؤاهم حول صعيد آخر ألا وهو الصعيد السياسي ، إذ من خلال هذا الصعيد قدموا رؤاهم حول الدولة والسلطة ، وما يتصل بذلك من عمليات التغيير. وفي هذا الإطار نجدهم يرون أن الناجين من أحداث مايو ١٩٦٨ لا يشعرون بأنهم يعيشون في إطار الإنسانية المتحررة ، وإنما يعيشون في عصر التخلف أو البربرية Barbarism ، الأمر الذي جعلهم يتحولون من ماركس Marx إلى نيتشه Nietzsche ، إنه وفق ما سبق يتوجب علينا أن نذكر ما وجهه "برنارد هنري ليفي" B. H. Levy إلى الفلاسفة الجدد:

" ... أنا طفل غير شرعي للعلاقة غير المقدسة بين الفاشية والستالينية ... وإن كنت شاعراً ، فسوف أغني لرعب الحياة ، والحياة الخطرة التي يحملها لنا الغد ... وإن كنت موسيقياً ، فسوف أتحدث عن الضاحك الأبله ، إلى الدموع العاجزة ، إلى الضوضاء الغريبة التي تصدر من الشخص التـــائه ، والمحاصر وسط الزحام ، والمنتظر لقدره. وإذا كنت رساماً مثل (كوربت Courbet وإلى حد ما دافيد David) فسوف أصور السماء المحملة بالأتربة ، والألوان الهابطة فوق جزر سانتياجو ولوواندا وكوليياما. ولما كنت لست رساماً أو موسيقياً أو شاعراً ، وإنما أنا فيلسوف يستخدم

أفكاره وكلماته ، فإن كلماتي سوف تصطدم بالحماقات. إنني عن طريق اللغة لا أستطيع إلا التحدث عن المذابح والمعسكرات وإجراءات الموت ، تلك التي رأيتها أنا وغيري ، وأريد أن أتذكرها. إنني سوف أشعر ببعض الرضا عندما أشرح الاستبدادية الجديدة للأمير المبتسم الذي يعد شعبه دوماً بتحقيق السعادة. إنه من هذا المنطلق يجب أن يتم قراءة عملي على أنه "علم دراسة فنون الحاضر" الذي يسعى إلى تناول الممارسات المعاصرة في إطار ما يسمى بالهمجية أو البربرية التي تتلحف بالإنسانية ..."[١].

ويجدر أن نشير إلى أن إدراك عالم البربرية الذي يسود اليوم بحسبانه ذات وجه إنساني ، إنما في الحقيقة عكس ذلك ، حيث يعبر عن قناع سطحي للإنسانية فقط ، ذلك القناع الذي ترتديه الدول ، خاصة حينما تعمل باسم الشعب. إن القناع الإنساني الذي تتدثر به الدول المعاصرة ، يمكن أن نمسك بتلابيبه من خلال عاملين أساسيين هما ، الأول من خلال البيروقراطية المتعلمة والتكنولوجيا العسكرية فائقة المستوى. ثانياً الاختفاء الواضح للمؤسسة العالمية الدولية كقوة منظمة. وإذا كان القرن العشرون قد شهد حربين عالميين متعاظمين ناهيك عن المخاوف التي خلفتها كلاً من النازية والستالينية ، فما هي الأسباب الحقيقية التي من خلالها يمكن الوقوف على الأسباب التي أدت إلى أفول الماركسية ،

وبزوغ نجم نيتشه ؟ Nietzche . إن الإجابة على هذا التساؤل يجعلنا بدون شك نرجع إلى المناخ الفكري الذي ساد فرنسا آنذاك ، حيث وقف اليسار الأوربي موقفاً مناهضاً من الستالينية. لقد كان لرأي سولزنشين Solzhenitsyn عن الجولاج آثاراً قوية في الأوساط اليسارية الفرنسية. غير أنني أعتقد أن الحالة التي كانت عليها بريطانيا والولايات المتحدة ، كانت وراءها عوامل ثقافية أكثر عقلانية ، ترتبط بطرائق التفكير التي دفعت بها الماركسية ، وما يرتبط بذلك من أسباب حقيقية.

إنه وفقاً لما سبق يمكن القول بأن الماركسية تعد نتاجاً للمجتمعات الأوربية في القرن التاسع عشر ، تطورت عبر نقدها للاقتصاد السياسي ، الذي شكل محور توجهها على مختلف الأصعدة. والواقع أن مجموعة الانتقادات التي دفع بها ماركس لنقد المجتمعات الأوربية قد جاءت من خلال طرحه لمجموعة الأفكار الاجتماعية التي شكلها. ويتضح ذلك بجلاء من خلال مناقشته لمفهوم الدولة الرأسمالية الحديثة التي اهتمت وحسب بحقوق الملكية الخاصة من خلال مفهوم الامتداد القومي والعالمي لعلاقات التبادل الاقتصادي. وعلى الرغم من كل ما قدمه ماركس في هذا الصـــدد ، فإن النصوص الماركسية القديمة قد غاب عنها تقديم رؤية خاصة عن الدولة ، وهو ما أكد عليه معظم حواري ماركس. إن العجز

عن تقديم مفهوم مقبول حول السلطة في معناها العام جعلهم يتجاوزون ما طرحه ماركس حول تحليل السلطة الطبقية ، التي تم التركيز فيها على الطبقة باعتبارها مصدراً للقوة ، وبذا فإن كلاً من الدولة والسلطة السياسية — كما يقول ماركس — يمكن تجاوزها عن طريق ظهور الطبقات في المجتمع الحديث الذي كان يحاول استشرافه.

إن ذلك هو ما يجعلنا نرى أن هناك تضاداً بين فكرة ماركس حول راديكالية الملكية ، وبين فكرة نيتشه حول راديكالية السلطة ، وهو ما أثار نوعاً من الجدل بين المشايعين لهما ، أو ربما يعبد الطريق لكي يتم الانتقال من ماركس إلى نيتشه. لقد كان الأخير — أقصد نيتشه — ملجأً لكثير من المفكرين الذين نحوا هواجسهم جانباً ، خاصة حينما لم يستطيعوا تحقيق نوعاً من التقدم الكامل. إنه قد يكون من الشائع أن يصل الفرد إلى أن التقدمية ما هي إلا وهم ، ذلك الأمر الذي يدفعه إلى التحول عن ماركس وتبنى أفكار نيتشه. ولعل أبرز مثال يحضرنا هنا هو ما أشار إليه فليشمان Fleischmann في صدد تعرضه لماكس فيبر Weber الذي يعد من أكثر المقربين لنيتشه[٢]. وعلى الرغم من أن إشارات فيبر حول انعكاسات الأوضاع العالمية في عامي ١٩١٨ — ١٩١٩ على الوظيفة السياسية ، تأتي متضامنة مع آراء ليفي ، إلا أنها جاءت خلواً من الخيال التي اتسمت به كتابات ليفي مؤخراً.

إن الرجوع إلى ماكس فيبر يذكرنا بالطبع بتأثير نيتشه على النظرية الاجتماعية ، والذي في الوقت عينه يمكن القول عنه أنه تأثير لا يذكر. إنه في هذا الصدد يأتي ذكر "لوكاش" Lukacs الذي رسم في كتابه انهيار العقلانية صورة سيئة لتأثيره على النمو المتزايد للعقلانية في الفكر الألماني الذي بلغ أوجه مع انتصار الفاشية. وبيد أن ذلك كذلك ، إلا أن ثمة شيئاً غريباً يحدث اليوم ، ألا وهو إعادة الاهتمام بأفكار نيتشه. ففي الوقت الذي لا تلقي أوساط المفكرين في فرنسا بالاً بأفكار نيتشه ، في الوقت الذي يولي التيار المحافظ الجديد اهتماماً كبيراً به ، فضلاً عن اهتمام مجموعة من الكتاب الذين اعتبروا أنفسهم من أصحاب الفكر اليساري. إنه وفقاً لذلك فإننا لا يمكن أن ندخل هؤلاء المفكرين الجدد في إطار المفكرين من ذوي الاتجاهات اليمينية.

وعوضاً عن التصدي للمناقشة التفصيلية لكتابات الفلاسفة الجـــدد ، فسوف أركز على أحدهم وهو يدعى فوكو Foucault ، فعلى الرغم من نشر بودريلارد Baudrillard في عام ١٩٧٧ كتاباً صغيراً أسمته زنزانة فوكو Oublier Foucault فإن العالم المتحدث بالإنجليزية كاد أن ينسى فوكو لولا محاولتي إعادة اكتشافه من جديد. وأحرى بي أن أسجل هنا أن قوة فوكو وفقاً لأي معيار تأتي من خلال اهتمامه بسرية

Cryptic ما بعد التاريخ ، غير أنني سوف أقوم بمناقشة نقدية لكل ما قدمه من قضايا ، وذلك من خلال الوقوف على التحديات التي تواجه الفلاسفة الجدد. وفي هذا الصدد سوف أركز على أحدث الكتابات التي ركز فيها على قضية القوة بطريقة تفوق ما قدمه في أعماله الأولى. إن دراساته التي تشكلت من خلال ما أسماه بعلم السلالة Geneology الذي اهتم فيها بتكوين المعرفة والخطاب وسيطرة الأشياء Object المختلفة دون الإشارة إلى ما إذا كان الموضوع متعالياً transcendental في علاقته بالأحداث أو الوقائع ، أو أنه يحتفظ بهوية فارغة خلال تاريخه[٣].

وإذا كان فوكو يساند ما بعد البنائية ، بالرغم من اعتراضه على هذا الاسم ، إلا أننا يمكن أن نجد مجموعة من الأسباب حول ذلك ، لعل أهمها ما أضافه إلى مسألة عدم مركزية الموضوع الذي قد أثاره سوسور Saussure وليفي شتروس Levi Strauss . لقد أوضح فوكو من خلال أعماله ، أن عدم مركزية الموضوع بات ملائماً بين المنهجية والمعنى الحقيقي للظواهر الأساسية. إن استمرار التاريخ من خلال المعرفة ، ومن ثم الاستمرار في ميادين القوة من خلال الموضوعات الأساسية التي اكتشف أمرها في العصر الحالي ، فإننا نبتعد عن المنطقة التي سيطرت عليها الأشكال الخاصة من بنية الأشياء. إننا نشهد على نهاية الفردية ،

هذه العبارة التي تتناقض مع ما يستخدمه هوركهايمر Horkheimer وأدرنو adorno بشكل متزايد حتى قرب نهاية حياتهما.

إنه من وجهة نظري ، ووفقاً لأي معيار ، فإن القضايا التي طرحها نيتشه كانت تمثل الأساس النظري لكتابات فوكو الأخيرة. فبيد أن صياغتها كانت تأتي على نحو مغاير عن معاصريه في فرنسا ، أو حتى أكثر المرتبطين به مثل ديليوز Deleuze ، فإن هذه القضايا لم تشتمل فقط على خصائص القوة في أولويات القيم والحقيقة ، ولكن أيضاً تضمنت فكرة الجسد الذي تتبدى على مظاهره الخارجية ملامح القوة. إن فوكو وفقاً لذلك يصور القوة على خلاف ما أتت به النظرية الماركسية ، والتي تأتي كتعبير بغيض للسيطرة الطبقية ، ويكون قادراً على الوجود المتعالي من خلال الحركات التقدمية للتاريخ. إن القوة كما يقول فوكو ليست عملية قمع فطري ، كما أنها في الوقت نفسه لم تكن القدرة على عدم الفعل. إنها القوة أينما كانت. إن فوكو يتساءل : هل تستطيع القوة أن تستمر في إذعان الأفراد لها؟ إن القوة يمكن أن توجد لأنها لم تكن فعلاً بسيطاً ، أو وزناً مسيطراً يمكن مقاومته. إن القوة في حقيقتها هي أداة لتحقيق كل الأشياء ، أو في إنتاج الأشياء ، أو في المعرفة وأشكال الخطاب ، بل وأيضاً في تحقيق الرغبات.

إنه من كل ما تقدم يمكن القول أن نظرية أشكال القوة هي التي شكلت محور اهتمام فوكو ، وهو ما أسماه بتاريخ الجنس Sexuality . إن المتأمل في أعمال فوكو يجد أن مفهوم الجنس كظاهرة مرتبطة بالمجتمع الغربي المعاصر ، تعتبر نتاجاً للقوة ، وهو ما يتعاكس مع الفكرة التي ترى أن القوة دائماً ما تقمع الجنس. إن الجنس له دلالة سياسية خاصة في العصر الحديث ، حيث يهتم بالخصائص والأنشطة التي تتقاطع مع النظام الجسمي والسيطرة على الناس. إن ثمة شواهد ترتبط هنا بصورة واضحة مع آراء فوكو حول بدايات ظهور السجون ، والتي تعد من وجهة نظري من ألمع أعماله ، والذي ركز فيها على عملية استخدام السجون في المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر. إن فوكو يرى أن عملية الاستخدام هذه تعد نقطة تحول أساسية في مجالات القوة ، ففي مجال العقاب فإن الإيداع في السجون قد حلت محل عمليات الإعدام في الميادين العامة ، والتعذيب ، وغيرها من الأشكال الأخرى.

إن النظر في هذه العملية يجدها تتضمن أنماط مركبة من التغير ، أولها أشكال التعذيب ، أما الأخرى فتتمثل في البعد عن الحرمان من الحرية والنظام الصحيح. إن ذلك يرمز بصورة معرفية إلى غياب أحد أنماط الأنظمة الاجتماعية التي كانت تقوم على التمثيل والتصوير الدلالي

العام والنموذج الجمعي ، وظهور نظام آخر يقوم على النموذج الإكراهي والجسدي والانفرادي والسري لقوة العقـــــاب[٤].

ووفقاً لفوكو فإن النظام والمراقبة يمثلان المفتاح الحقيقي لفهم السجون. إنه وفقاً له ، فإن مثل هذه المفاهيم تعد من الأشياء الضرورية للنظر إلى فحواها ، تلك التي لم تكن غير ذلك من قبل. إن مثل هذه المظاهر التي انتشرت في الكثير من التنظيمات التي عرفتها الرأسمالية الغربية في القرن التاسع عشر مثل المصانع والمكاتب وأماكن العمل والمستشفيات والمدارس والمعسكرات وغيرها. وفي ذلك يرى فوكو أن النظام يفصل القوة عن الجسد ، وهذا يتعاكس مع الممارسات القديمة التي كان يتم التركيز فيها على العقاب الجسدي من خلال ما يسمى بالقوة الداخلية. إن القوة المنظمة كما يقول فوكو دائماً ما تمارس في الخفاء ، إذ عن طريقها يتم استبانة الأنواع المختلفة من تكنولوجيا القوة الجديدة.

إن الرضوخ للقوة يمثل أحد أشكال التكنولوجيا الجديدة للقوة ، إنه وفقاً لذلك يمكننا في هذا السياق أن نوضح كيف نربط هذه الفكرة بالتحليل الذي قدمه سينيت Sennett وطوره في كتابه المعنون بالسلطة ، والذي لا أهتم به في هذا الإطار ، بقدر ما أهتم بما طرحه في أعماله

الأولى. إنه من خلال مفهوم الأضرار السرية للطبقة hidden Injuries of Class فإن سينيت يعني أنه هذه الأضرار لن يصعب إخفائها تماماً ، برغم أن طبيعة السيطرة الطبقية في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة كانت تمارس في الخفاء.

وإذ يأخذ فوكو بعين الاعتبار أنه في الوقت الذي تحظى القوة النظامية بعدم الوضوح ، فإنها على الجانب الآخر أضحت مرئية وواضحة ، وهذا ما يتمثل في عملية المراقبة التي تعد من ميكانزمات التأييد والقوة. إن فكرة وضع الأفراد باستمرار تحت المراقبة تعد من الأشياء القريبة للنظام ، حيث يمكن متابعتهم خارجياً لضمان امتثالهم من خلال عملية قيادة الأجسام وتطويعها Docile . إننا وفق ذلك نكون إزاء حالة نموذجية لوضع السجن ، الذي صاغ بنتام Bentham الشكل التخطيطي لسجن البانبوتيكون Panopticon الذي كان يحوي على برج للمراقبة المركزي. وحيث أن هذا الشكل يعد نموذجاً مثالياً للوضع الفيزيقي الذي يصاحب علاقة المراقبة النظامية ، فإن القوة النظامية كانت تشتمل أيضاً على عملية السيطرة على المساحة ، تلك التي كانت تجري وفقاً لعملية التجزئة والتقسيم الذي يلتزم بمعايير خاصة. والواقع أن مثل هذا التقسيم المساحي للمسجون يتشابه كثيراً مع نظام المصنع والمكتب

وبقية التنظيمات ، إلا أنها تتباين عنها في عدم المبالغة في فرض القيود التي تشيع في السجون . إنه وفقاً لفوكو ، فإن السجن في العصر الحديث ليس هو المصنع أو مكان الإنتاج كما يقول ماركس ، وهذا هو سر تحول فوكو من ماركس إلى نيتشه.

والآن ، ينبغي علينا ألا ننسى دلالة عمل فوكو ، والذي أرى أنه يعد من أهم الإسهامات في نظرية القوة الإدارية منذ موضوعات ماكس فيبر عن البيروقراطية. ولكنه من المهم أيضاً ألا نسلم بذلك على طول الخط ، إذ أن هناك مجموعة من الملاحظات التي سوف ننتهي بها إلى رفض العودة إلى نيتشه في النظرية الاجتماعية. وفي هذا الصدد سوف أسجل مجموعة من الاعتراضات الأساسية حول ما قدمه فوكو عن القوة والنظام والمراقبة ، تلك التي تقودنا إلى مناقشة استنتاجات الفلاسفة الجدد. ولا يفوتني أن أسجل هنا أيضاً أن ما أقدمه من اعتراضات سوف يرتبط بالنظرية الاجتماعية بشكل عام ، وببعض الموضوعات السياسية بشكل خاص ، وهذه هي اعتراضاتي:

أولاً: إنني أعتقد أنه من الواجب أن نتخلى عن ما يسمى بما بعد البنائية التي يعتمد عليها فوكو والذي من خلالها يحاول أن يربط بين

توسع القوة النظامية وبين قيام الرأسمالية الصناعية ، إلا أن هذا الربط يتم بطريقة عامة جداً. إن مثل ذلك يتضح في التحولات المعرفية التي جاءت في أعماله الأولى والتي تمحورت حول تحول القوة النابعة من الأصل المظلم والمجهول "للتاريخ بدون موضوع". والآن إذ أنني أوافق على أن التاريخ بدون موضوع ، فإنه أحرى بي أن أوضح أن هذه الجملة تشير إلى وجهة نظر هيجلية لتغلب الأفراد على عملية الاغتراب. وإذا كنت أوافق أيضاً على فكرة عدم مركزية الموضوع ، فإنه في الوقت عينه لا نستطيع أن نقبل الموضوع على أنه مسلم به تماماً ، كما أنني لا أقبل على الإطلاق فكرة الموضوع Subject الناقص للتاريخ Less History . وبيد أن هذا المفهوم يشير إلى عملية التحكم في الأمور الاجتماعية من خلال قوى لا يستطيع إدراكها المختصين ، فإنه في مواجهة هذه الفكرة ، فقد اضطلعت بتطوير مبادئ النظرية التركيبية Structuration [٥] ، التي ترى أن الوجود الإنساني ما هو إلا مجموعة من الأفراد الذين ينظرون على الدوام في إطار معرفة الفاعلين في حدود تاريخية معينة ، ناهيك عن الظروف غير المعروفة والنتائج غير المقصودة لأفعالهم. إنه من وجهة نظري فإن منهجية دراسة السلالات التي يتبناها فوكو قد عملت على دوام

عملية الارتباك والحيرة التي ساهمت في وضع البنائية في إطار الفكر الفرنسي ، تلك الحيرة التي تقع بين تجاهل التاريخ بدون موضوع ، والتاريخ بدون وجود إنساني يحظى بالمعرفة. وعلى الرغم من أن ما سبق يمثل شيئين مختلفين تماماً ، إلا أننا يجب أن نغفل الطرف عن أن ندرك أهمية الثاني ، تلك الأهمية التي عبر عنها ماركس حين رأى أن الناس يصنعون تاريخهم ، ولكنهم لا يتدخلون في شروط اختيارالهم.

ثانياً: إن الاعتراض الذي قدمناه في السطور السابقة يشير بوضوح إلى تحليلات فوكو للسجن والعيادات. وحيث أن فوكو قد أوضح أن العقاب والنظام والقوة تحمل بصفة خاصة عناصر قوية ، أو بتعبير أدق تحمل عناصر قوية للتاريخ ، فإن تطور السجون والعيادات والمستشفيات لم تكن ظواهر قد طرحت ذاتها من خلف أولئك الذين صمموها وساعدوا على تأسيسها. إن عمل إجناتيف Ignatieff عن أصول السجون يحمل تضاداً مفيداً مع عمل فوكـــو[٦]. إن إعادة تنظيم وانتشار السجون في القرن التاسع عشر كان مرتبطاً باحتياجات سلطة الدولة ، لإنشاء أشكال جديدة للتحكم في المتمردين الموجودين في المناطق الحضرية

الواسعـــة ، حيث كان من الصعوبة بمكان أن تقوم المجتمعات المحلية بتطبيق إجراءات التحكم بصورة واسعة.

ثالثاً: إن محاولة فوكو لإيجاد العلاقة بين السجن والمصنع توضح إلى أي حد أن السجون في المجتمعات الرأسمالية في بداياتها الأولى كانت تقام من خلال أصحاب العمل ، إذ كانوا يعملون جاهدين لتطبيق نظام العمل ، إذ كانوا في أحايين مختلفة يستخدمون المسجونين لأداء أعمالهم. وبغض النظر عن هذه الفكرة ، فثمة تباين بين السجن وبين المصنع ، حيث أن العمل يمثل جانباً واحداً فقط ، إذ يقضي الأفراد حياتهم اليومية بشكل عادي. وبالنسبة للرأسماليين فإن مكان العمل لا يشبه السجن ، كما أن العيادات والمستشفيات ما هي إلا مؤسسات شاملة حسبما يطلق عليها جوفمان Goffinan ، والأهم من ذلك أن العامل لا يحبس في المصنع أو المكتب ، ولكنه يدخل مكان العمل على أنه "عامل حر" ، وهذا ما ينشئ الحديث عن المشكلات التاريخية لإدارة قوة العمل الحر التي قام بتحليلها بولارد Poltard من بين آخرين[٧]. وفي الوقت نفسه ، فإن ذلك يفتح الطريق أمام أشكال المقاومة العمالية (خاصة عمليات التوحد والانسحاب أو الإضراب) تلك

التي لا تعد جزءاً من الأداء العادي لنظام السجن. وبذا يكون مفهوم تطويع الأجسام وسهولة قيادتما Dicole التي يدفع بما فوكو ، إنما يأتي كنتيجة للنظام الذي بات من الصعوبة بمكان السيطرة عليه.

رابعاً: وبمحاذاة الأفكار التي يتبناها فوكو من خلال نيتشه حول فكرة الشك التأويلي Hermeneutics of Suspicion ، فإن تعامله مع نموذج السجن ، باعتباره نموذجاً للقوة التي يمثلها النظام ، فمن وجهة نظري أن فوكو يقدم وجهة نظر سلبية للبرجوازية أو للحريات الليبرالية وللروح الإصلاحية التي ساعدت على إحداثها. إننا جميعاً مدركين تماماً لما أسماه ماركس بالشك التأويلي الذي يرى فيه أن الحريات الليبرالية تعتبر ستاراً أيديولوجياً لعلمية السيطرة الطبقية التي تعتمد على عمليتي الإكراه والاستغلال. ومن منا لايستطيع أن ينكر العمل المأجور الحر ، خاصة في السنوات الأولى للرأسمالية الصناعية الذي كان وسيلة لاستغلال العمال في ظل ظروف لم يكن يستطيع العامل التحكم فيها. وفي مقابل ذلك فلقد كانت البرجوازية على وجه التقريب حرة في حركتها ، وتحظى بالمساواة على الشكل الرسمي ، ناهيك عن حقها في عملية

التنظيم السياسي. إن مثل هذه الأشياء أضحت حريات حقيقية في ضوء خبرة القرن العشرين للمجتمعات الكلية أو الشمولية التي كانت تغيب فيها الحريات أو تتوارى ، أو التي كانت تدعى بالراديكالية المبشرة Radical Curtaile. وعلى هدى ما سبق يمكن القول أن عملية إصلاح السجن لدى فوكو تعد جزءاً من برنامجه. ولكن في هذا الصدد يمكننا أن نصيغ نفس النقطة بطريقة أقل تهكماً مما قدمه. إن ما قدمه فوكو عن مختلف التحولات السياسية والاقتصادية كانت في غياب عن النظام الإقطاعي الذي شهدته المجتمعات الأوربية ، ناهيك عن أن الليبرالية التي عرفها لا تشبه الطغيان أو الحكم المطلق أو الاستبدادي. وبيد أن مبادئ البرجوازية عن العقلانية والعدالة العالمية تحمل نفس الخصائص ، إلا أن السجون تتباين عنها ، حيث أن المسجونين يحرمون من الحقوق التي يتمتع بها بقية أعضاء المجتمع. لقد ساعد كل من حرية التعاقد وحرية التنظيم السياسي على قيام ونشوء الحركات العمالية التي تحملت عبئاً وتحدياً أساسياً لتغيير الأنظمة السياسية والاقتصادية للنظام الرأسمالي.

خامساً: ثمة مفاجأة غائبة في قلب تحليلات فوكو ، تلك التي تتشابه مع ما قدمه ماركس ، والتي تتمثل في غياب الاهتمام بالدولة. فإذا كان هذا الغياب عند ماركس يعود لاهتمامه بالاقتصاد السياسي ، فإنه عند فوكو يرجع إلى مماثلته للقوة على أنها النظام. لقد وصف فوكو الدولة بأنها تكنولوجيا الخضوع المحسوبة Calculated Technology of Subjecttion على نطاق واسع لمصفوفة النظام عبر البحار. وإذا كان فوكو قد آمن بذلك ، فإنني أرى أنها حقيقة جزئية ، حيث لم يعد يوجد في العالم المعاصر ما يسمى بنظرية الدولة. إنه يوجد الآن نظرية للدول. إن ذلك يحمل دلالات داخلية وخارجية ، فبالنظر إلى الدلالات الداخلية يمكن القول أنه مهما يقول أو يطبق الفلاسفة الجدد ، فإنه يبدو أنه من الهراء الادعاء بأن وجود الدولة يتنافى مع المبادئ الليبرالية والاجتماعية. إن الحديث الشائع عن سيادة القوة وعن القدرة التي لا يمكن تحدي الدولة بها ، يحدث هدوءاً نفسياً يجعل من الصعب تصديق ما يذهب به ماركس عن ضرورة انتفاء الدولة. أما بالنسبة للدلالات الخارجية ، فإنني أرى أنه من المهم أن نتبع "تيلي" Tilly وغيره من الذين يؤكدون على تعاظم الارتباط بين تطور الرأسمالية وبين قيام الدولة الأوربية التالي لها ، وفي ذلك يقول فوكو:

" ... بيد أن التطور الاقتصادي الغربي قد بدأ عن طريق إيجاد وسائل لزيادة رأس المال ، فيمكن القول أن آليات إدارة العديد من الناس ، قد ساهم في إيجاد نهضة سياسية ، الأمر الذي أدى بدوره إلى إنهاء وجود العلاقات التقليدية والطقوس والعنف ، تلك التي تم استبدالها بتكنولوجيا الخضوع المحسوبة ..."[٨].

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن هذا التحليل يمكن أن يقودنا بسهولة إلى تحليل مضلل آخر ، كغيره من التحليلات التي قدمت حول الدولة بشكل عام. إنه ينبغي أن نأخذ في حسباننا أنه لم توجد دولة رأسمالية ، وإنما كان هناك ما يسمى بالدولة – الأم الرأسمالية ، تلك التي كانت تحاول أن تنشر السلام بين أرجائها. إن ما يتحدث عنه فوكو يبتعد تماماً عن هذا المسمى ، حيث نجده يركز على دول تسعى إلى سيادة وتركيز وسائل العنف في يد الحكومة. لقد حاولت أن أوضح في أحد كتبي ، أنه ثمة علاقة مباشرة بين عقد العمل الرأسمالي كأداة للسيطرة الطبقية ، وبين استخدام العنف من قبل الدولة[٩]. إن عقد العمل الرأسمالي يبدو على أنه رابطة اقتصادية خالصة ، إذ يمتلك فيها صاحب العمل مجموعة من القيود الأخلاقية التي تؤمن له حدوث إضطرابات أو تذمر من العمال في مكان العمل. إن عملية استبعاد وسائل القوة عن عملية عقد العمل ، غالباً ما

يستعاض عنها بتكنولوجيا جديدة للقوة ، وهي التي يصفها ويركز عليها فوكو. وعلى الرغم من أنني أقف موقفاً مناهضاً من مفهوم الأشكال العنيفة للقوة في إطار عملية العمل الرأسمالي ، إلا أنني لا استبعد هذه العملية في إطار العلاقات بين الدول ، وهذا ما يحدثنا عنه تاريخ القرن العشرين الذي يعج بالعديد من أنماط العنف.

وبعد كل ما قدمناه في السطور الفائتة ، يثور تساؤل محوري مفاده ، ما علاقة ما سبق بالقوة والدولة وحزب المحافظين الجدد ؟ وما دلالة هذه التحليلات بالنسبة للفكر الاجتماعي التقليدي بشكل عام ، ولماركس بشكل خاص ، وبالمبادئ التي يطلق عليها يورجين هابرماس Habemas بالنظرية الحديثة؟. إن الإجابة على التساؤل المركب الذي دفعت به الآن ، يجعلني أتناول محورين أساسيين ومنذ البداية سوف أفترض أنني سوف أبذل كل ما في جهدي لمحاولة التجميع ، الأمر الذي يجعلني أبدأ في الحديث عن تدهور الفكر الاجتماعي والسياسي الذي شهده الغرب ، تلك هي الحلقة المفرغة التي يؤكد عليها جون دون Dunn في كتابه "النظرية السياسية الغربية في مواجهة المستقبل" ، والذي شخص فيه كلاً من الليبرالية والماركسية باعتبارها من أصل واحد ، يعودان إلى أواخر القرن الثامن عشر[١٠]. وأحرى بي أن أسجل هنا أن

المعالجة السريعة لمثل هذا الموضوع لا تكون مطلوبة خاصة إذا كنا بإزاء الحكم على جزء من هذا العالم. ولما كان ذلك ضرورياً لإيجاد بعض التحديدات ، فإنه من الصعوبة بمكان أن نقول أن النظرية الاجتماعية السياسية قد شهدت مرحلة الاكتمال. إن الصحيح أنها تشهد عملية انتقال وحسب ، حيث أن الحاجة إلى التحديث يدعونا إلى التخلي عن مثاليات التنوير ، أو قل أن يتم استبدال الآلهة المزيفة بأخرى وحشية لا تذعن لحقيقة القوة.

وإذا كان أحد مستويات التحليل التي تنطلق منها النظرية الاجتماعية تستند إلى نماذج العلم الطبيعي الذي خيم لفترة طويلة على الفكر الاجتماعي ، فإن هذه التحليلات جاءت مناهضة لما يسمى بالإجماع الأرثوذوكسي الذي حاول أن يجمع في طياته بين المذهب الطبيعي والمذهب الوضعي. إن الإجماع الأرثوذوكسي باعتباره من ميراث الفكر الذي شهده أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، والذي بزغ نجمه في القرن العشرين عن طريق تفعيل التجريب المنطقي ونظرية النسق ، فإنه شهد منافسة قوية من المنافس التقليدي له ، ذلك الذي رفض الارتكان إلى العلم الطبيعي كنموذج للفكر الاجتماعي ، واستند على عمليات الفهم Vrestehen والتفسير Erklaren من خلال التأكيد

على الذات والمعنى وما يقصده السلوك الإنساني. وعلى الرغم من قبول المذهب الأخير لشرح الأشكال الاجتماعية ، فإن البنائية وما بعد البنائية ترتبط بالأساس بالإجماع الأرثوذوكسي أكثر من ارتباطه بالمنافس التقليدي. إنني أعتقد أنه من خلال هذا التناقض أن حجم هذه الاختلافات الفكرية كانت تتضمن مجموعة من التباينات يمكننا في الوقت الراهن أن نعيد بناء النظرية الاجتماعية والسياسية. إن ثمة ثلاث مسائل أساسية يمكن أن تساعدنا في دراسة الذات الإنسانية في علاقتها بالتركيب البنائي للمؤسسات التي تكونت عبر الزمن التاريخي الطويل. إنه من وجهة نظري أنه من الضروري أن نقبل المكونات البنائية للشيء غير المركزي ، ولكن لا البنائية أو ما بعد البنائية يمكن أن تمدنا بإطار مفهومي مناسب لاستخدامه ، وهذا ما أشار إليه فوكو. إنني قد أشرت من قبل إلى هذه النقطة في أعمالي الأولى التي ركزت فيها على معرفة الفاعلين ، وقدرتهم كمنتجين ، وكصناع للتاريخ.

إنه وفق ما سبق يمكن القول أن اهتمامي بالنظرية التركيبية لم يكن مرتبطاً بما جاء في العلوم الاجتماعية. ففي أثناء البحث عن إعادة التفكير في طبيعة الفعل الإنساني والمؤسسات ، فإنني في الوقت نفسه حاولت أن أربط هذا بحجم التغيرات الأساسية التي حدثت في فلسفة العلم الطبيعي ،

إن كلاً من الإجماع الأرثوذوكسي وتفعيل الاتجاه التقليدي المضاد مع نموذج العلم الطبيعي ، هو أحد نماذج النظرية الاجتماعية بعد ذلك. إن الاختلاف الآخر في العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية هو الذي يبدو الآن مهجوراً.

وفق هذا البرنامج فإن مفهوم القوة يشكل محوراً أساسياً فيها ، إنني أعتقد أنه ليست الماركسية وحسب هي التي قد غاب عنها وضع نظرية مرضية عن القـــوة ، وإنما يشترك معها أيضاً بقية النظريات الأخرى. إنه على هدى هذه الفكرة يمكن القول أن العلوم الاجتماعية التفسيرية التي أنتجها التيار التقليدي المضاد تشترك في كثير من ملامحها مع وظيفية كالكوت بارسونز ، حيث يرى كلاً منهما أن المعنى أو المعايير يعدان المظهران الأساسيان للحياة الاجتماعية ، وأن القوة تعتبر من الظواهر الثانوية. ووفق ذلك فإنني أرى أن فوكو والمشايعين له كانوا على حق عندما أصروا على أن القوة تشترك بقوة وبطريقة حتمية في كل العمليات الاجتماعية. وحتى يمكننا قبول ذلك فلابد من معرفة أن القوة والحق ليسا طرفي نقيض ، كما أنها في الوقت عينه لا يشترط أن تأتي مقترنة بفرض القيود أو ممارسة الإكراه. إنني أعتقد أنه من الخطأ أن نلهث وراء أفكار نيتشه التي يضع فيها القوة في مكانة متعالية تفوق الفعل أو

الخطاب. إن القوة الآن باتت ظاهرة غامضة ، إذ تدخل في كل شيء ، وفي أي مكان. إنني أرى أنه من المهم أن نرفض فكرة أن القوة تفوق الحقيقة ، ومن ثم يمكن تحويل المعاني والحقائق إلى قوة. إن اختزال القوة إلى هذا الحد ما هو إلا هراء ، مثلما يتم اختزال المسائل الاقتصادية والمعيارية.

إن ما سبق يقودنا إلى الطرف الآخر من التحول في النظرية الاجتماعية والسياسية في الوقت الراهن. وهنا أجد نفسي مجبراً على أن أعلن تعاطفي السياسي مع الشمال ، وبذا لا اشعر بأي حنين تجاه الاتجاه المحافظ الجديد. ومع ذلك فإنني أعتقد أن موضوعات القوة والدولة التي يركز عليها الفلاسفة الجدد ، تحتوي على عنصر رئيسي واحد لتحويل النظرية السياسية. إن النظرية السياسية لابد وأن تجمع في طياتها ، أو قل أنها لا تقتصر على جانب واحد فقط ، وهو ما ذكرته من قبل في تحليلي لبنية النظرية الاجتماعية. وفي ختام ملاحظاتي التي أقدمها هنا ، أود أن أنبه إلى أنني سوف أضع ماركس موضع الاهتمام. وهذا ليس لكوني ماركسياً ، وإنما لأن الفكر الماركسي لا يمكن تجاوزه ، ناهيك عن اعتباره نقطة انطلاق أساسية لدى أي فرد يود أن يدافع عن الفكر والسياسات التحررية. وعلى الرغم من أنني أدفع بما سبق ، إلا أنني أشك في أن المعنى

التحرري الذي كتبه ماركس عن الرأسمالية الصناعية صحيحاً على طول الخط. وينبغي أن نرتكن له . إنني لا أجد إلا القليل لكي أوصي به ، فإذا كانت هذه الفكرة الماركسية تصلح لتطبيقها على رأسمالية القرن التاسع عشر ، فإنها باتت عكس ذلك ، في ضوء التحولات التي شهدها المجتمع الأوربي الآن. إن ذلك هو ما يجعلني أزعم أن ما سبق يمثل نقاط ضعف في فكر ماركس ، وهذا ما كنت قد أشرت إليه من قبل في كتابي "النقد المعاصر للمادية التاريخية" ، وهو الكتاب الذي يختص باليسار أكثر من اليمين ، وهو ما أشاد به فوكو في بعض كتاباته.

وجدير بنا أن نسجل هنا أن النقد المعاصر للمادية التاريخية ، لابد وأن يتقاطع مع مستويين للنظرية الاشتراكية. لقد رأى ماركس في أعماله المتقدمة أن الاشتراكية سوف تتجاوز الرأسمالية ، وهنا ما أثبت خطأه. إنه إلى الآن لا يوجد دليل على ذلك ، أو أن خبرة العلم لا تحدثنا عن نجاح الثورة الاشتراكية في التعايش مع المجتمعات الرأسمالية ، أو أن المجتمعات الأخيرة — أقصد الراسمالية — استطاعت أن تتعايش مع المجتمعات التي حكمتها الجماعات الديكتاتورية . وحيث أن الاشتراكية حقيقة بازغة ، فإنها في الوقت نفسه ما هي إلا مجموعة من المثاليات التي مازالت تستطيع أن تحقق بمجموعة من التطورات العميقة ، أكثر من أي مجتمع في الوقت

الحاضر. إن القرن العشرين كما يذكرنا الفلاسفة الجدد ، يستطيع أن ينفي عنه أنه قرن الجولاج Golage لأن الاشتراكية لم تكن نظيفة اليد ، إذ كانت تأخذ الرأي الأسهل لنقد المجتمعات المعاصرة ، وترى أن كل آثام العالم ترجع إلى الرأسمالية.

إن عملية إعادة تفعيل النظرية الاشتراكية تعد آلية هامة للبحث عن مصطلحات رئيسة ناقصة في الماركسية ، تلك التي تتمثل في مفهوم الاستغلال الجنسي والسيطرة الاثنية Ethnic ، التي هي مصطلحات من نحت الرأسمالية ، والتي انتشرت بشكل خاص مع تطور الصناعة فيها. ولما كان هذا العجز يرتبط بمخرجات التفسير المادي للتاريخ ، فإننا يمكن أن ندفع بمجموعة الاعتبارات التالية:

أولاً: إنه آن الأوان أن نتخلى عن فهم التاريخ في ضوء مفهوم التوسع في قوى الإنتاج وجدل القوى وعلاقات الإنتاج[١١].

ثانياً: إن معظم ما كتبه ماركس عن المجتمعات غير الأوربية هو بعيد عن الحقيقة حيث اشتراك الأخيرة في خصائصها مع الأولى. وهنا يحضرنا ما كتبه عن الصين والهند. ولكن ينبغي علينا أن أيضاً أن

نتذكر الامتداد غير الواسع الذي حظيت به حضارات ما قبل الرأسمالية في كتاباته ، والذي قد أغفل ذكر الكثير منها.

ثالثاً: إن عناصر التاريخ العالمي للوجود البشري الذي حاول ماركس أن يدفع به في إطار عملية التطور ، لابد وأن تخضع للمراجعة الراديكالية.

فوفقاً لماركس ، فإذا كانت الرأسمالية قد ظهرت من أعلى مكان في التاريخ العالمي ، فإن الاشتراكية تكون على العكس من ذلك ، إذ تأتي من خلال أعلى نقطة في التاريخ الإنساني كله. وإنه لكي نفض الاشتباك مع ماركس ، فإنه يمكن القول أن الرأسمالية هي نقطة تجمع التاريخ الإنساني ، وهذا ما كانت أعيننا تغفله وتغيب عنها ، وهو ما سوف اذكره عن ماركس وعن أوربيته.

هنا يجب الرجوع مرة أخرى إلى مسألة القوة والدولة. إن عدم اكتمال نظرية عن القوة من خلال الأفكار الماركسية ، يعود إلى تضمينها استخدام العنف من خلال الأفراد أو الجماعات والدول ، وذلك الاستخدام الذي يصبح تهديداً ذات لون أحمر ، أو ربما ذات لون أزرق. إن دلالة ما سبق ، يفرض علينا ضرورة تتبعه على الصعيدين الداخلي

والخارجي. فمن خلال نظرية الدولة دعني أذكر على وجه السرعة هذه الدلالات واستخدامها. فعلى الصعيد الداخلي يجب أن نتعامل مع أن النظرية الاشتراكية تهتم بالأساس بما ينبغي أن نطلق عليه باليسار الشمولي. وفي إطار تحليل هذه الظاهرة فإن محاولة تطوير مجموعة من الاحتمالات المضادة تجعلنا نركز مرة أخرى على فوكو. إن مفهوم السيادة ربما يكون المفهوم الأساسي الذي يهتم بالوقوف على العلاقة بين نشاطين للدولة ، الأول يهتم بتجميع وتحليل المعلومات الخاصة بالسكان ، ومن ثم توظيفها بشكل مستمر للتحكم في مناشطهم المختلفة. أما الآخر فيتمثل في الرقابة المباشرة على المهام التي تضطلع بها الدولة في مختلف التنظيمات القائمة . إن السيادة من الخصائص المشتركة بين كل الدول ، فليس صحيحاً أن اختراع الكتابة أو نشأتها هي المسؤولة عن بدايات الدولة ، وإنما بداية الكتابة كطريقة للتنسيق بين التنظيمات الإدارية للدولة الحديثة تتمثل في توسيع مجالات السيادة ، كما أن السيطرة على المعلومات تعد من الأنماط الأساسية للسيطرة الاستغلالية ، وهذا ما لم يتم التطرق إليه من قبل النظرية الاشتراكية الكلاسيكية.

وعلى الصعيد الداخلي ، فإن النظرية الاشتراكية ينبغي أن تسعى للتوافق مع دور الدولة كقامع للعنف ، وهذا ما أصبح من الظواهر المرعبة للدولة — الأمة — في النظام العالمي المعاصر. إن مفهوم الدولة —

الأمة لم يختف مع وجود الاشتراكية أو على الأقل في شكلها القائم الآن. فإذا كنا نعيش الآن عصر الجولاج ، فإننا أيضاً نكون بإزاء شبه مواجهة بين الدول الاشتراكية في بول بوت Pol Pot وأحياناً في كمبوديا Kampuchea . إنه من وجهة نظري لاشيء يشبه الهوة الواسعة بين الفكر السياسي الذي عرفه القرن التاسع عشر ، وما نشهده الآن من إعادة قراءة ما كتبه ماركس عن القومية ، أو ما كتبه باكونين Bakunin عن المجتمع العالمي الذي كان يسعى إلى تحقيقه في المستقبل. وسوف يكون من العناء إنكار أن مهمة تدشين نظرية سياسية يسارية تتصدى لمثل هذه الموضوعات ، ونحن نقترب من مواجهة نووية. إنه لذلك فإنني سوف لا استطيع أن أنتقل من ماركس إلى نيتشه. واسمحوا لي في نهاية هذا الفصل أن أقتبس اقتباساً أخيراً من ليفي Levy "... إن الفرد باعتباره كائناً موجوداً ، فهو يقول أننا عرضة لاستخدام القوة ، ومن ثم فينبغي علينا أن نتخلص من المفاهيم العتيقة المرتبطة بالقمع والتحرر ..."[١٢]. ولكنني في هذا الصدد أقول العكس من ذلك. إنه لا يوجد شيء يفوق استخدام هذه المفاهيم في عمليات الدفاع ، إنه لم تعد للقوة ولا التنسيق الكلي للقوة أو الاستغلال أية قائمة في العالم المعاصر.

المصـــــادر:

1 - Bornard Heneri Levy, Burbarism with a human face (New York: Hemper and Row, 1980) p. x

2 - Euqene Fleishmann, "De Weber a Nietzsche", Archives europeannes de sociologie, Vol. 5, 1964.

3 - Michel Foucault, Power, Truth, Strategy (Sydeny: Feral Publications, 1979) p. 35.

4 - Foucault, Discipline and punish: The Birth of the prison (London: Allen Lane, 1977) p. 131.

5 - Central problem in social theory (London: Macmillan, 1979).

6 - Michael Ignatieff, A just measure of pain (London: Macmillan, 1978).

7 - Sideny Pollard, The genesis of modern management (London: Arnold, 1965).

8 - Foucault, discipline ..., pp. 220 – 221.

9 - A contemporary critique of historical materialism (London: Macmillan, 1981).

10 - John Dunn, Western political theory in the face of the future (Cambridge Univ. Press, 1979).

11 - CF. A contemporary critique of historical materialism.

12 - Levy, Barbarism with a human face.

رقم الإيداع
٢٠٠١/١١٧٠٥

الـتـركـس
للكمبيوتر وطباعة الأوفست - طنطا